محاضرات في الفلسفة السياسية القديمة والوسيطة

دكتورة نجاح محسن

كلية الآداب – جامعة حلوان

قسم الفلسفة

٢٠٠٨

محاضرات في الفلسفة السياسية القديمة والوسيطة

مقدمة

قطعت البحوث السياسية منذ عصر السفسطائيين وأفلاطون وأرسطو شوطًا بعيدًا في الرقي والاكتمال ، حتى وصلت في العصر الحاضر إلى مرتبة علم منظم ذي قوانين عامة ، شأنه شأن غيره من العلوم . كما وصلت البحوث السياسية إلى طرق دراسة علمية قائمة على الملاحظة والمقارنة والقياس ، فأصبح علم السياسة علمًا مستقلاً قائمًا بذاته .

ومن خلال هذا الكتاب سوف نركز على تطور " مفهوم السياسة " ، والفرق بينه وبين " فلسفة السياسة " ، من خلال الدراسة للعديد من الفلاسفة بدءًا من السفسطائيين ، مرورًا بأفلاطون وأرسطو ، وحتى فلاسفة الرومان . ثم نبحث الفلسفة السياسية في العصور الوسطى عند القديس أوغسطين والقديس توما الاكويني ، ثم نصل إلى فلاسفة الإسلام ، فنعرض لفلسفة الجاحظ السياسية ، ثم فلسفة الفارابي ، إلى أن نصل إلى آخر الفلاسفة العظام ، وهو ابن خلدون .

وأود القول أن صفحات هذا الكتاب ، هي عبارة عن محاضرات عن الفلسفة السياسية ، عند العديد من فلاسفة السياسة البارزين قديمًا ، وفي العصر الوسيط " المسيحي ثم الإسلامي " ، وقد استعنت في هذه المحاضرات ، بالعديد من الكتب الهامة والمعروفة في مجال التأليف في الفلسفة السياسية ، بالإضافة للنصوص الأصلية لكل فيلسوف . لذا لا أدعي أن فيها جدة وابتكار ، ولكني اجتهدت في اختيار الأفكار ذات الصلة باهتماماتنا في هذا العصر ، وتصنيفها ، وتبويبها ، وعرضها عرضًا واضحًا لا لبس فيه ولا تداخل .

الفصل الأول

مفهوم الفلسفة السياسية

أولاً : مصطلح السياسة

ثانيًا : مفهوم الفلسفة السياسية وأين نشأت ؟

ثالثًا : الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية

رابعًا : الفرق بين الفلسفة السياسية القديمة والمعاصرة

مفهوم الفلسفة السياسية

تمهيد :

من الغريب في مجال الفلسفة السياسية أن الكثير جدا من الباحثين في هذا المجال لم يهتموا بتحديد مصطلح الفلسفة السياسية ، ويكتفوا فقط بعرض أراء الفلاسفة حول هذا الفرع الهام من الفلسفة ، وكأن هذا المصطلح واضح في أذهان الجميع ولا يحتاج إلى تعريف ولا تحديد .

ولا يخفى على أحد أن التعريف والتحديد للمصطلحات الفلسفية المختلف عليها من قبل الباحثين ، له من الأهمية الكبيرة وذلك للوقوف على ماهية هذه المصطلحات ومن ضمنها " الفلسفة السياسية " ، ولكن يجب أولاً قبل مناقشة كل ما يتعلق بمفهوم الفلسفة السياسية ، أن نعرف مفهوم " السياسة " كعلم ، حتى يتسنى لنا معرفة مفهوم الفلسفة السياسية ، وأين نشأت ، والفرق بينها وبين علم السياسة ، وبماذا تتميز الفلسفة السياسية القديمة عن الفلسفة السياسية المعاصرة ٠٠٠ إلى غير ذلك من نقاط تتعلق بمفهوم " الفلسفة السياسية " .

أولاً : مصطلح السياسة

عندما يفكر الباحث في الحديث عن علم " السياسة " ، فإنه سيجد نفسه أمام موضوع يضرب بجذوره في أعماق التاريخ ، منذ أن ساهم الفلاسفة بفكرهم في هذا العلم ، واستنبطوا العديد من المفاهيم كالعدالة والفضيلة والسيادة والحكومة ، واتخذوا منها عناوين أساسية لعلم السياسة ، إلا أنه في الثلاثينيات والأربعينات من القرن العشرين شهد علم السياسة محاولات هادفة

إلى صياغة علم السياسة بالمعنى الأكاديمي ، ومنحه استقلالية تميزه عن مجالات وفروع العلوم الأخرى [١] .

ولفظ " سياسة " لفظ قديم ، جرت الناس على استخدامه وتداوله ببساطة ، معتبرين أن هذه الكلمة – لذيوعها – أنها واضحة وضوحًا لا يحتاج إلى تحديد ، إذ قد يقصد بها عادة تلك الأمور التي تختص بها الأحزاب السياسية ، والمسائل والمشكلات المطروحة أمام رجال السياسة ، وكل ما يتعلق بالتصويت والسلوك الانتخابي ، وهذه كلها أنشطة سياسية مألوفة تدخل ضمن ما يعنيه مصطلح " السياسة " .

وبرغم البساطة التي يبدو عليها مصطلح السياسة لأول وهلة ، فإن هناك اختلافًا واضحًا ظهر بين علماء السياسة حول هذا المصطلح . غير أن الجهود التي بذلت لتحديد معناها لم تحظ بالاتفاق ، وقد يرجع ذلك لتناولهم الموضوع من منظورات متباينة ، ثم النتائج المتضاربة التي تخلص إليها مناقشاتهم وتحليلاتهم السياسية ، ويمكن أن نقدم صورة موجزة لهذا التضارب من خلال استعراض بعض ما كتب حول ما يعنيه مصطلح السياسة .

وقد اختلف الكتّاب العرب في تحديد أصل كلمة " سياسة " ، فقد اتجه البعض إلى القول بأنها كلمة دخيلة على اللغة العربية ، غير أن هذا الرأي لا يؤيده جمهور الكتّاب الذين ذكروا أن كلمة " سياسة " كلمة عربية ، وهي مصدر ، وفعلها " ساس " " يسوس " ، وقد عرّفها ابن منظور بأنها " القيام على الشيء بما يصلحه " [٢] ، فيقال : ساس الوالي الرعية ، أي أمرهم

---

[١] د . محمد بهاء الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي – الشركة المتحدة للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٩٦ – ص ٣ .

[٢] جمال الدين بن منظور : لسان العرب – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٣ – جـ١ – ص ٦٣٨ .

ونهاهم . ولهذا اللفظ معاني كثيرة ، فقد عبر عنها الجاحظ بمعنى : الكياسة والذكاء وحسن التصرف .

وقد روي عن الرسول ﷺ قوله كما ورد في الصحيحين : " كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما مات نبي جاء نبي آخر ، أما أنا فلا نبي بعدي ، فمن أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني ، ومن عصى الأمير فقد عصاني " . ويتبين من هذا الحديث أن كلمة سياسة تعني الحكم والتوجيه ومباشرة السلطة [١] .

ويقصد بالسياسة كما ورد في قاموس العلوم الاجتماعية ، تلك العمليات الصادرة عن السلوك الإنساني ، التي يتجلى فيها الصراع حول الخير العام من جهة ، ومصالح الجماعات من جهة أخرى . ويظهر فيها استخدام القوة بصورة أو بأخرى لإنهاء هذا الصراع أو التخفيف منه أو استمراره [٢] .

ويقصد بالمصطلح تلك العمليات التي تدخل نطاق الدولة ، كما تتجه معظم التعريفات الحديثة نحو الاعتراف بأن جوهر السياسة هو الصراع حول طبيعة الحياة الخيرة ، والعلاقة بين مصالح الجماعات . وهنا يمكن القول أن الصراع ، القوة ، والسياسة العامة ، هي العناصر التحليلية الرئيسية في تعريف السياسة ، وعلى ذلك فقد أكد البعض على أهمية القوة ، فالفعل السياسي هو ذلك الذي يتم من منظور القوة [٣] .

وقد يشار في هذا المجال إلى أن كلمة سياسة في الإنجليزية policy أو الفرنسية politique مستمدة من الاسم اليوناني القديم الذي كان يطلق على مجتمع المدينة . ففي اليونانية القديمة ، فإن تعبير السياسة يتكون من شقين ،

---

[١] د . فاروق محمد شلبي : أصول علم السياسة – دون دار نشر – ١٩٩٤ – ص ٨ -٩ .

[٢] د . فاروق محمد شلبي : أصول علم السياسة – ص ١٠ .

[٣] د . فاروق محمد شلبي : أصول علم السياسة – ص ١١ .

الأول polic ومعناه المدينة ، والثاني " تيشنيه tkechne " ومعناه فن التدبير ، ومعناهما معًا : فن تدبير وإدارة المدينة ، أي تنظيم حياة الأفراد في مجتمع له أساليبه المدروسة . كما استخدم اليونان كلمة " بوليتيا politeia " ، وهي تتضمن معان عدة هي الدولة ، والدستور ، والنظام السياسي ، وحقوق المواطنة ، كما استخدموا كلمة " بوليتيكا politica وتعني كل شيء يتصل بالمدينة أو الدستور والجمهورية والسيادة [١] . وهذا يشير إلى أن السياسة ظهرت كفكرة وكنشاط ، كما ظهرت دولة المدينة الإغريقية city states على دعامة السلطة السياسية ، وليس على أساس آخر كالدين أو رابطة الدم أو القبيلة [٢] .

وقد عبر أرسطو عن وجهة نظر اليونان ، فالسياسة في رأيه هي كل ما من شأنه أن يحقق الحياة الخيرة ، في مجتمع له خصائص متميزة أهمها الاستقرار والتنظيم الكفء والاكتفاء الذاتي . وقد اعتمد أرسطو اتجاه قيام التجارب على البشر والمجتمعات ، من أجل استخلاص قوانين مثل تلك التي تجري في مجال العلوم الطبيعية ، مما قد يفقد التحديد الدقيق الذي يجب أن يتوافر للعلم بصفة عامة [٣] .

وهناك معاني كثيرة ودقيقة ومحددة لهذه الكلمة وردت في المعاجم ، فقد عرفها معجم " روبير " بأنها " فن إدارة المجتمعات الإنسانية " ، وأشار إليها معجم " كاسل " بأنها ترتبط بالحكم والإدارة في المجتمع المدني . أما معجم العلوم الاجتماعية فإنه يذهب إلى القول بأن هذا الاصطلاح يشير إلى

---

[١] د . فاروق محمد شلبي : أصول علم السياسة – ص ١١ ، وانظر أيضًا في المعنى نفسه : د . محمد طه الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي – ص ٣ .

[٢] د . محمد طه الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي – ص ٣ .

[٣] د . فاروق محمد شلبي : أصول علم السياسة – ص١٢ .

الأفعال الإنسانية ، التي ترتبط بقيام أو حسم الصراع حول الصالح العام وصالح الجماعات ، والذي ينطوي دائمًا على استخدام القوة أو الكفاح لتحقيقها ، في حين اتجه المعجم القانوني إلى إعطاء المصطلح تعريفًا مفاده " أن علم السياسة هو علم الحكومة أو أصول الحكم ، أو فن إدارة الشئون العامة " [١] .

وكما اهتمت المعاجم والقواميس بتحديد معنى أو مصطلح السياسة ، وكشف أبعاده ، فقد اتجه المفكرون وأهل الاختصاص بالسعي لتحديد معناه كل حسب ميوله واتجاهاته ، وظهرت التيارات الفكرية المختلفة التي ساهمت في تأصيل المعنى .

ومن التعريفات التي حاولت تحديد معنى " علم السياسة " ، تعريف رايموند جيتل (R . Gettlle) الأمريكي الذي يقول : " إن علوم السياسة هي علوم الدولة " ، فهي تبحث في التنظيمات البشرية المكونة للوحدات السياسية (الدول) وفي تنظيم حكوماتها ، وفي فعاليات هذه الحكومات التي لها صلة بتشريع القوانين وتنفيذها ، وفي علاقاتها بالدول الأخرى ، وهي تبحث كذلك في تلك العلاقات التي تقوم بين الأفراد ، والتي تخضع لرقابة الدولة ، وفي علاقات الأفراد أو المجموعات بالدولة نفسها ، وعلاقات الدول بعضها ببعض ، لتعمل على التوفيق بين السلطة السياسية ، وبين حرية الفرد [٢] .

تعريفات عامة لمصطلح السياسة :

قدم الباحثون عددًا من التعريفات العامة لمفهوم السياسة منها :

---

[١] د . محمد بهاء الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي – ص ٣ .

[٢] د . محمد بهاء الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي – ص ٤ .

السياسة هي : كل ما من شأنه تحقيق الحياة الخيرة في مجتمـــع لـــه خصائص متميزة ، وعلى رأس أولوياتها : الاستقرار ، والاكتفـــاء الـــذاتي ، والتنظيم الكفء .

السياسة هي : كل جهد منظم ، في المجال الاجتماعي ، يسعى مـــن خلاله كل فرد إلى تحريك آخرين ، ويحاول آخرون تحريكه هو أيضًا ، سعيًا إلى تنفيذ خطة ما ، في علاقة تفاعل .

السياسة هي : عملية جدلية نشطة ، يتم من خلالهـــا اختيـــار بـــديل لتسوية كل قضية رئيسية مطروحة في المجتمع ، الذي هو مفهوم يضم كافـــة المجموعات البشرية ، وتنظم فيه العمليات السياسية ، بواسطة الحكومة ، عبر مؤسسة الدولة .

السياسة هي : تدبير أمور الدولة . وتشمل فـــي رأي الـــبعض كـــل جماعة تضم حاكمًا ومحكومًا ، مهما كانـــت بدائيـــة ، كالأســـرة والقبيلـــة ، والهيئات الدينية ، والاجتماعية ، ويقصرها البعض على الجماعة التي تتـــوفر فيها سلطة عامة آمرة ، مصدرها ليس رابطة الدم والقرابة ، وإنما المشـــاركة السياسية ، المتولدة من العيش معًا في جماعة ، تجمع بين أفرادها درجة مـــن الاندماج ، وإمكانية الاتصال المباشر ، والإحساس بالانتماء إلى هيئة معينة .

السياسة هي : ظاهرة حكم قلة للأغلبية ، والتوزيع غيـــر المتكـــافئ للموارد السياسية [١] .

---

[١] د . السيد عليوه ، د . دربة شفيق بسيوني ، د . السيد عمر : مدخل علم السياسة – دون دار نشـــر – ١٩٩٧ – ص ٧ .

السياسة هي : سد أوجه القصور في عمل المجتمع ، فبقدر تحلل المجتمعات ، وعدم قدرتها على تسوية المشكلات بطريق رسمي ، تبرز الحاجة إلى وسائل سياسية .

السياسة هي : الصراع حول طبيعة الحياة الخيرة ، فالعنصران الأساسيان للنشاط السياسي هما : الصراع والقوة . والنشاط السياسي هو : الفعل الذي يحدث من خلال منظور القوة عبر عملية الحكم في إطار الدولة . ودراسة السياسة هي : تحليل علاقات القوة ، والعمليات التي ينطوي عليها السلوك الإنساني ، والتي عن طريقها يتم إنهاء الصراع بين الخير العام ، وصالح الجماعة في الإطار التنظيمي للدولة .

ويشمل هذا المصطلح : الإنسان السياسي الممارس لاتخاذ القرارات ، وحل المشكلات ، والباحثين عن مصالحهم الخاصة ، والمتطلعين باستمرار إلى حيازة القوة ، والظواهر السياسية المؤثرة ، على باقي جوانب البناء الاجتماعي والثقافي ، كالأحزاب والصفوة وجماعات الضغط ، والغايات التي تسعى الدولة إلى تحقيقها ، والتنظيم الكفيل بتحقيق تلك الغايات ، وتحقيق التكامل بين مختلف الأنشطة ، وصياغة معايير أخلاقية يحتكم إليها في تقويم النظام ، ودراسة تنظيم الحكومة ، وإداراتها وتاريخها ونظريات الحكم [١] .

كما يشمل مصطلح السياسة حسب التعريفات التي أوردها بطرس غالي ، وخيري عيسى : تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وتدبير وتنظيم مجموعة الظواهر ، والحركات المتعلقة بصلات الأفراد بالجماعات ، وصلة الجماعات ببعضها بدءًا بالأسرة ، فالقبيلة ، فالعشيرة ، فالدولة ، ودراسة المنظمات السياسية داخل الدولة ، وتاريخها وتطورها والمبادئ التي تسير

---

[١] د . السيد عليوه وآخرون : مدخل علم السياسة – ص ٨ – ٩ .

عليها ، وأهدافها ، والقوى المؤثرة عليها من داخل وخارج الدولة ، والنظرية السياسية المفسرة لخضوع الناس للدولة ، والنظم السياسية المتولدة عن تطبيق النظريات السياسية على حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات السياسية القائمة بين الدول [١] .

ثانيا : مفهوم الفلسفة السياسية وأين نشأت ؟

في البداية نؤكد على أن الفلسفة السياسية تحاول أن تجيب على السؤال الآتي وهو : كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع المعقولية في المجتمعات ؟ .

والسياسة في أكثر معانيها انتشارًا – كما ذكرنا من قبل – هي : علم القوة وتنظيمها في المجتمعات . أما الفلسفة فهي تنظيم مستمر لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي .

ولما كانت الأداة التي يمكن لها تحقيق هذا التوفيق بين القوة والعقل في المجتمع هي الدولة ، فقد يحدث أن تنجح الدولة في إخضاع القوة للعقل ، وقد تهدف إلى أن يكون مثلها الأعلى هو تتويج للعقل على مقعد القوة ، ولكن يحدث في الغالب أن تفشل في ذلك . وقد كان أفلاطون هو أول من عني بالبحث عن إمكانية هذا التوفيق ، بل كان أول من دعا إلى هذا الهدف في فلسفته السياسية [٢] .

وقد ارتبط علم السياسة بالفلسفة لفترة طويلة ، وكان يدرس ضمن نطاق الفلسفة ، باعتبار أن علم السياسة هو العلم الذي يتناول بالبحث كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تقدم الجماعة السياسية . ولاقت مثل هذه الآراء قبولاً لدى عدد كبير من الفلاسفة مثل أفلاطون والفارابي وهوبز وجون لوك .

---

[١] د . السيد عليوه وآخرون : مدخل علم السياسة – ص ١١ .

[٢] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – دار الثقافة – القاهرة – ١٩٧٨ – ص ٥ .

وهناك الفلسفة السياسية التي تعني تنظيم الأفكار السياسية بين أفراد المجتمع في مختلف الأزمنة والأماكن . فالفكر الإنساني غني بعدة فلسفات عامة ، كما أنه غني بفلسفات سياسية .

وأبسط تعريف للفلسفة يمكن الاستعانة به على تحديد الفلسفة السياسية هو وصفها بأنها : " كل مجموعة من الدراسات التي تتسم بالعمومية ، بهدف الوصول لعدد قليل من المبادئ الرئيسية ، بحيث يمكن بها تفسير المعرفة الإنسانية كلها " . والفلسفة السياسية ترمي أيضًا للاهتداء لبعض المبادئ التي تبين ما يجب أن تكون عليه الدولة لتحقيق غاية وجودها ، كمبدأ العدالة لدى أفلاطون ، أو مبدأ الخير العام لدى أرسطو ، أو مبدأ العصبية لدى ابن خلدون ، أو مبدأ السيادة لدى بودان ، أو مبدأ الحرية عند جون لوك .

فالفلسفة السياسية تحاول تفسير كل شيء سياسي ، أو كل شيء يتعلق بالدولة من خلال المبدأ ، أو المبادئ التي يضعها عقل الفيلسوف السياسي ، ومن هنا ، فقد اشتد التمييز اليوم بين عالم الفلسفة السياسية وعالم السياسة ، فالأول هو عالم القيم ، وأما الثاني فهو عالم الوقائع والظواهر والحركات السياسية .

غير أن الاتجاه السائد اليوم لدى فقهاء علم السياسة ، هو الابتعاد بالفكر السياسي عن الفكر الفلسفي ، نظرًا لدخول علم السياسة مجال العلوم العملية ، التي تشمل الرياضيات ، والإحصاء ، وإن كان ذلك لا يمنع بالطبع من وجود العديد من الفلاسفة الذين يبحثون القضايا التي تمس النظريات السياسية [١] .

---

[١] د . محمد نصر مهنا : مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة – الهيئة المصرية العامة للكتاب " فرع الإسكندرية " – ١٩٨١ – ص ٣٧ – ٣٨ .

وقد نشأت الفلسفة السياسية ودونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التي وجدت عند اليونان ، ذلك أنه لم توجد نظريات سياسية في الإمبراطوريات الشرقية القديمة ، إذ لم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلاً ، والذي كان يولي السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطاته من الآلهة . وقد كانوا في الحضارات القديمة لا يناقشون فكرة الحرية على نحو ما قد عرفتها الحضارة اليونانية والرومانية مثلاً ، وإنما درجوا على أن يعدوا أنفسهم أحرارًا طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف . وليس معنى أن الشرقيين القدماء لم يقدموا نظريات سياسية أنهم لم يعرفوا النظم السياسية ، فالواقع أنهم قد خلفوا لنا الكثير من القواعد التي كونت فن السياسة ، أي وضعوا تشريعات معينة تبين طرق الحكم المختلفة التي اتبعوها على نحو ما تجد في كتاب الموتى من نصائح الحكم ووصايا وضعها الفراعنة لأبنائهم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد . وكما نجد تشريع حمورابي في بابل ، وفي الهند نجد في كتب البراهمة بعض النظريات التي تبين لنا نظام الطبقات ، حيث تذهب إلى أن طبيعة طبقة البراهمة قد خرجت من رأس الإله براهما ، وخرج المحاربون من ذراعيه والتجار من رجليه ، أما المزارعون وباقي العمال والمنبوذون فمن قدميه . وقد حاول بوذا أو الحكيم سكياموني أن يخفف من قسوة هذا النظام الطبقي . ولم تنجح البوذية في الهند ، لسطوة البراهمة فيها مما أدى إلى الهجرة إلى الصين واليابان ، وقد سار على خطى بوذا في الصين كونفوشيوس .

فإذا كنا بصدد البحث في أصول نشأة هذه الفلسفة ، فإنما ينبغي لنا أن نرجع إلى عصر سقراط والسفسطائيين ، أولئك قدموا بذور الفلسفة الكلاسيكية التي أخذ بها من بعدهم أفلاطون وأرسطو والرواقيون وفلاسفة العصور الوسطى حتى القرن السابع عشر . أما الفلسفة السياسية الحديثة ، فقد نشأت

من نقد المبادئ التي وضعها قدماء اليونان ، وأصبحت نواة الفلسفة السياسية الكلاسيكية .

فالفلسفة اليونانية التي بدأت تاريخها بالبحث في الطبيعة ، كانت تنطوي في الواقع على مسلمات وافتراضات خاصة بها ، كان اليونان يفترضون أن لكل الموجودات حالة نهائية كاملة تبغي البقاء عليها ، وتكون غاية لحركتها ، وهذه الحالة لم تخلقها الآلهة ، وإنما كانت الآلهة والبشر تسعى إلى معرفتها على السواء . ومن هنا فقد كان مطلب الفلاسفة هو اكتشاف هذه الطبيعة ، وقد ظهر لهم أن هناك من الموجودات ما ليس بطبيعي ، لأنه مخلوق للإنسان ، ومن ثم فقد وضعوا هذه التفرقة بين الموجود بالطبيعة والموجود بالفن أو بالقانون .

فكون الإنسان يتكلم كان عندهم شيئًا طبيعيًا ، أما كونه يتكلم لغة معينة ، فهذا يرجع إلى القانون أو الاتفاق ، فهو أمر وضعي ، فالطبيعي عندهم سابق على الوضعي ، وهذه التفرقة بين الطبيعة والقانون أساسية بالنسبة للفلسفة الكلاسيكية وحتى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة يمكن أن نلاحظ استمرار هذه التفرقة بين ما يعرف بالحق الطبيعي والحق الوضعي [١] .

ثالثًا : الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية

١ – أول ما يتبادر للذهن من فروق هو الفرق العام بين الفلسفة والعلم ، فالمعروف أن الفلسفة هي بحث في المبادئ والعلل الأولى بحثًا عقليًا صرفًا ، وهي لا تلتزم بالواقع إلا بقدر ما يحقق الانطلاق الفعلي نحو حل مشكلات هذا الواقع . ومن ثم كان الفرق العام بين الفلسفة والعلم يكمن في غلبة الطابع المعياري على الفلسفة ، بينما يغلب الطابع الوصفي على العلم .

---

[١] أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٩ وما بعدها .

وهكذا تكون الفلسفة السياسية في طبيعتها ذات طابع معياري ، يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين البشر ، " حاكم ومحكوم " داخل المجتمع السياسي ، وبحث ما ينبغي أن يحكم هذه العلاقة من قوانين ، بينما تركز العلوم السياسية على وصف ما هو كائن في المجتمعات السياسية ، وبحث أشكال السلطة القائمة ، والبحث في أفضل أنواعها ، ومدى ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية التي يعيشها البشر في مجتمع بعينه ... الخ [١] .

٢ – أن الفلسفة السياسية من جانب آخر ، وبما هي بحث عقلي معياري ، تحاول الارتقاء بالقيم السياسية في المجتمعات الإنسانية ، تحاول بما لها من ارتباط وثيق بفلسفة الأخلاق أن تؤكد على ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء بين البشر في ظل أي نوع من أنواع السلطة السياسية ، فليس مهمًا شكل الحكومة في أي دولة من الدول ، وإنما المهم في نظر الفيلسوف هو مدى تحقق هذه القيمة السياسية الأخلاقية العليا ، في ظل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية [٢] .

٣ – تتميز الفلسفة السياسية عن العلوم السياسية بأنها تتخذ منهجًا مختلفًا في البحث يتميز عن مناهج البحث العلمي ، " المنهج النقدي " ، وهو المنهج الذي يمكنها من التوصل إلى طبيعة المشكلات التي أثارها الفلاسفة ، وتكشف عن طريقتهم في البرهنة عليها أو نقدهم لها . وكل تجديد في هذه الفلسفة إنما هو

---

[١] د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ط١ – ١٩٩٩ – ص ٢١ – ٢٢ .

[٢] د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ٢٢ – ٢٣ ، د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٧ .

ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ، ومراجعتهم لمن سبقوهم . كما أنـه ثمـرة لنقـد واقعهم السياسي وأوضاع مجتمعاتهم وأمراضها السياسية .

فدراسة تطور الفكر السياسي ، يبين لنا كيف نما فكر أرسـطو مـن خلال نقده لأفكار أفلاطون ، ثم تجاوزه . وكيف نشأ فكر ماركس فـي ثنايـا فلسفة هيجل ثم تجاوزها . بل أن تصوير جان جاك روسو للسيادة في كتابه " العقد الاجتماعي " ، لم يكن ليتاح له بغير أن يطلع على فكر أرسطو وفلسفته ، وتصوره للدولة وأثرها في تربية المواطن ، واستفادته مما قدمه بودان وهوبز من نظريات جديدة في السيادة .

من هنا يتضح لنا أن الفلسفة السياسية لا تنفصل عن ما يعـرف الآن باسم " النظرية السياسية " ، وهي تشمل : تطور الفكر السياسي الـذي يعنـي بتحقيق طبيعة المشكلات التي تعرض لها كبار الفلاسفة ، حين كانوا بصـدد التفكير في مشكلات واقعهم السياسي .

ولعل أوضح مثال لذلك أن ما يبدو لنا اليوم بديهيًا من حق الفرد فـي التعبير عن رأيه ، وممارسته لحقوقه السياسية والمشاركة في الحياة العامـة ، إنما هو رأي لم يكن ليتاح لنا لولا جهاد فكري كبير ، وصراع فلسفي قدمتـه الفلاسفة العظام على امتداد التاريخ ، هؤلاء الفلاسفة الذين استوعبوا مشكلات عصورهم ، واستطاعوا أيضًا أن يؤثروا على مجرى التاريخ بأفكارهم [١] .

وهذا يؤكد لنا ارتباط فلاسفة السياسة بواقعهم الاجتماعي والسياسي ، وعدم انفصالهم عنه بأي حال من الأحوال ، حتى في أكثر الفلسفات السياسية مثالية ، فلم تأت " يوتوبيا أفلاطون " إلا بالنظر إلى ما كانت تعانيه المجتمعات اليونانية من أمراض سياسية ، ولم تأت أفكار " ميكيافيللي " – على ما بها من

---

[١] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٨ – ٩ .

تطرف – إلا نتيجة لما كان يعانيه المجتمع الإيطالي من انقسام وتناحر وظروف اقتصادية مهلكة .

ولم يقدم فلاسفة التنوير : فولتير وروسو ومونتسكيو أفكارهم السياسية من فراغ ، بل بالنظر إلى ما كانت تعانيه أوروبا من واقع سياسي مؤلم فيه الكثير من الظلم والتعسف .

ولم تأت الدعوة إلى الليبرالية السياسية عند " جون لوك " ، إلا كتعبير عن مصالح الشعب الراغب في المشاركة في الحكم ، وفي صنع سياسة الدولة التي يعيش فيها كمواطن .

ولم يدعو ماركس إلى الاشتراكية وإلى الشيوعية إلا في ظل واقع اقتصادي استبد فيه النظام الرأسمالي ، وسيطر على مقدرات العمال ، وكان من الضروري تحرير العمال من هذا الظلم بالدعوة إلى الاشتراكية التي تكفل – حسب فلسفتهم – حقوق هؤلاء العمال وتعطيهم حقوقهم في الحياة الكريمة ... الخ .

فكل الفلسفات السياسية إذن ظهرت كنتيجة لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة عانى منها المجتمع ، وجاءت لتلبي هذه الحاجة فتشخص الأمراض وتقدم الحلول [1] .

والملاحظ أن تطور الفلسفة السياسية نفسها ، كان نتيجة لهذا التفاعل بينها وبين الواقع ، ففيلسوف السياسة حينما يقدم فكرته الجديدة وتجد من يطبقها ، تبدو جوانب الصواب فيها ، كما تبدو جوانب القصور ، ومن ثم يمكن لفلسفة سياسية جديدة ، أن تظهر لتعالج هذا القصور وتسد النقص الذي ظهر حين تطبيق سابقتها ... وهكذا .

---

[1] د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ٢٤ – ٢٥ .

وهذا ما نلمحه بوضوح خاصة في الفترات التي يكون التفاعل فيها قويًا بين الفكر والواقع ، ففي العصر الحديث ظهرت الفلسفة الليبرالية الداعية إلى الحريات السياسية بكافة أنواعها ، وكذلك إلى الحرية الاقتصادية . وجاء تطبيق هذه الليبرالية الرأسمالية ليكشف عن مواطن القصور التي حاولت الفلسفات الاشتراكية معالجتها ، إلى أن ظهرت الماركسية لتحمل فلسفة سياسية متكاملة معبرة عن هذه الرؤية الاشتراكية . وقد ظهر من تطبيقها في المعسكر الاشتراكي منذ الثورة الروسية عام ١٩١٧ الكثير من جوانب النقص ، وجوانب النقص هذه هي التي تجمل المعسكر الاشتراكي للتفكير في الأخذ بإصلاحاته السياسية من الرأسمالية الغربية ... وهكذا [١] .

٤ – أن الفلسفة السياسية يمكن أن تتسع لدراسة " الأيديولوجيات " ، فهي لا تقف عند حد فهم الظاهرة السياسية أو الحكم عليها وتقييمها ، بل تهدف أيضًا إلى توجيه سير الأحداث بمقتضى نظرية أو فلسفة معينة ، فالأيديولوجيا بحسب معناها الحرفي هي علم الأفكار ، غير أن هذا المعنى قد تطور إلى البحث في دراسة الوسائل التي يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى خطة عمل لتغيير المجتمع ، على نحو ما نجد في الأيديولوجيا الماركسية ، أو خطة عمل للمحافظة على الوضع القائم ، على نحو ما نجد في كثير من الفلسفات المحافظة على ثبات القيم المتوارثة [٢] .

رابعًا : الفرق بين الفلسفة السياسية القديمة والمعاصرة

في العصر الحديث وفي عصرنا الحالي ، استخدم المنهج التجريبي في مجال السياسة ، فنتج عن هذا أن تقدمت العلوم السياسية وتشعبت فروعها

---

[١] د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ٢٥ – ٢٦ .

[٢] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٧ .

بهدف الوصول بالمنهج التجريبي إلى القوانين التي تحدد سير الظواهر السياسية المختلفة ، التي تشمل : نظم الحكم المختلفة (كما هي قائمة فعلاً في الدول المختلفة) ، وعلاقة الدول ببعضها ، أو سلطة الدولة على الفرد ، وواجبات الفرد إزاء الدولة ، كل هذه المباحث يجتهد في اكتشافها العلماء ويستعينون في سبيل ذلك بكل ما توصلت إليه العلوم الإنسانية الأخرى وخاصة علم التاريخ وعلم الاقتصاد وعلم النفس ، لما لهذه العلوم من صلة وثيقة بالظواهر السياسية .

فقد ظهر خاصة بعد التحليل الماركسي للتاريخ ، أن نظام الحكم في مجتمع معين ، إنما يتشكل بحسب تنظيم ملكية وسائل الإنتاج . كذلك فإن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يتصل بسلوك الإنسان الاجتماعي ، وكل ما يؤثر في نفسيته ، إنما ينعكس في النهاية على سلوكه السياسي وعلى حياته السياسية .

ولم تكن هذه الدراسات الإنسانية كلها منفصلة عن الفلسفة حتى القرن السابع عشر ، إذ قد بدأ يظهر للعلماء ابتداء من هذا القرن ونتيجة للثورة العلمية ، واعتناق المناهج التجريبية التي أثمرت العلم الطبيعي ، ظهر إمكانية تطبيق هذه المناهج التجريبية على الدراسات الإنسانية خاصة في القرون التالية على هذا القرن . وكل هذه العلوم وعلم السياسة من بينها يطمح في النهاية إلى الاستقلال عن الفلسفة والوصول إلى تقنين الظواهر على أسس عملية تجريبية [1] .

ما هي وظيفة الفلسفة السياسية بعد ظهور المنهج التجريبي ؟ :

---

[1] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٦ .

ما زالت للأبحاث الفلسفية مكانها في مجـــال السياســـة ، وذلـــك لأن الظواهر السياسية شأنها شأن ظواهر الحياة الأخلاقية ، هي أمـــور تفتـــرض الإرادة الإنسانية ، وهذه الإرادة تتصف بالحرية ، وبالتالي فإنه يكـــون مـــن الصعب الوصول إلى قوانين دقيقة تصلح للتنبؤ بسيرها أو ضبطها على وجه التحديد العلمي ، ومن هنا يبقى للفلسفة السياسية طابعها المعياري ، أي الـــذي يتجاوز البحث فيما هو كائن إلى المثل العليا التي ينبغي أن تكون ، ولذلك فقد درج الفلاسفة دائمًا على القول بأنه يجب على العلم السياسي ألا ينسى أبدًا أنه يتعلق مباشرة بعلم الأخلاق ، وأن علم الأخلاق هو ميدان الحرية .

ومما لا شك فيه أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها ، لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخي ، ففلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً لا يمكن أن تفهـــم بغير الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسية التي أحاطت بها . وفلسفة هيجل لم تكن لتقوم بغير النظر إلى ظروف الدولة البروسية الحديثة ، ومن هنا تتصف الفلسفة السياسية الكلاسيكية بأنها نشأت وتطورت من خلال الاتصـــال بالواقع السياسي .

وهي بهذه الصفة تتميز عما يعرف اليوم بالفلســـفة السياســـية ، لأن الفلسفة السياسية المعاصرة ، إنما نشأت من خلال النظر فـــي هـــذه الفلســـفة الكلاسيكية ومراجعتها ، فإذا فرض ورفضت الفلسفة السياسية المعاصـــرة أن تكون حلقة الوصل بينها وبين واقعها السياسي تصورات الفلسفة الكلاسيكية ، فإنها تستخدم أداة أخرى لتجعل منها حلقة الوصل بينها وبين الواقع ، وهـــذه الأداة هي العلوم المعاصرة أو العلوم الطبيعية .

لذلك فإن الموضوع الذي تعني به الفلسفة السياسية المعاصرة ، لم يكن دائمًا هو موضوع عناية الفلسفة الكلاسيكية ، فالعناية بالمنهج مثلاً يعد من أهم ما استحدثته الفلسفة السياسية المعاصرة ، ويغلب هذا الطابع علـــى اتجاهـــات

الفلسفة الأنجلو - سكسونية ، وبخاصة اتجاهات الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل ، الذين لم تعد الفلسفة السياسية تفهم عندهم على نحو ما كانت تفهم به في تراث هوبز ولوك ومل ، بل كادت تقتصر على مجرد تحليل اللغة التي يستخدمها علماء السياسة لتقويم هذه اللغة ، ولتخليص الفكر من الأوهام التي ترجع إلى سوء استخدام الألفاظ ، ذلك لأن كثيرًا من مشكلات الفلسفة التقليدية ، إنما يرجع في رأي أتباع هذا المذهب إلى تأثير اللغة على الفكر ، ويترتب على ذلك ألا ننتظر من الفلسفة السياسية المعاصرة أن تضيف إلى معلوماتنا حقائق خاصة بالحياة السياسية ، بقدر ما تقدم لنا منهجًا لمراجعة النظريات العلمية ، فهي إذن فرع من فروع فلسفة العلوم (١) .

وخلاصة القول أنه مع تبين هذا الفارق بين ما كانت تعرف به الفلسفة السياسية الكلاسيكية ، وما تتجه إليه اليوم ، فقد أصبح من الواضح أن الفلسفة السياسية القديمة كان لها اتصالها المباشر بالواقع ، ولما كان الفيلسوف يأخذ على عاتقه مهمة الكشف عن الحل الأمثل لكل الصراعات والأزمات المحيطة بمجتمعه ، كانت تتصف بأنها فلسفة عملية على حد قول أرسطو ، لأن غاية القدماء كانت حسن توجيه الساسة والمشرعين ، أما اليوم فأغلب الظن أن جهد الفلاسفة لا ينصرف إلى أهداف عملية ، بقدر ما يدور حول النظريات العلمية والقدرة على الخروج من خلال هذه النظريات بآراء وأفكار جديدة غايتها حسن الفهم واستقامة النظر ، لذلك فإن أغلب أبحاثها يتخذ اليوم عنوانًا جديدًا هو " النظرية السياسية " (٢) .

---

(١) د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة - ص ١١ - ١٢ .

(٢) د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة - ص ١٢ .

الفصل الثاني

الفلسفة السياسية عند السفسطائيين

الفلسفة السياسية عند السفسطائيين

أولاً : الظروف السياسية التي أدت إلى ظهور السفسطائيين

طرأت على المجتمع اليوناني أحداث سياسية أدت إلى تطورات هامة في حياة ذلك المجتمع ، سواء أكان ذلك في الناحية الاجتماعية أو الناحية السياسية أو الدينية أو الأخلاقية ، فقد كان نتيجة للصراع الذي قام بين الأرستقراطية ممثلة في حكام إسبرطة وأثينا ، وبين الديمقراطية ممثلة في قوى الشعب المختلفة ، أن انتصر الشعب على حكامه المستبدين . وترتب على هذا تغير شامل في كل القيم التي ورثها الناس في الأخلاق ، وفي الدين ، وفي السياسة ، حيث طفت موجة من الإلحاد أنكرت الآلهة وأنكرت المثل العليا ومبادئ الأخلاق ، بل وأنكرت الحقائق الثابتة لهذا الوجود ، فتكونت على أثر هذا طائفة السفسطائيين .

ولم تكن بلاد اليونان في العصر الذي شاهد نشأة السفسطائيين (حوالي سنة ٤٨٠ ق . م) موحدة تسيطر عليها حكومة واحدة ، وإنما تكونت حينذاك من مجموعة من المدن المتفرقة ، تسيطر على كل مدينة منها حكومة خاصة بها ، وتستقل كل واحدة منها عن الأخرى استقلالاً كليًا وتنفصل عنها انفصالاً تامًا في سن قوانينها وتخير نظام الحكم المناسب لها ، لقلة عدد سكان هذه المدن وتيسير اللقاء بين أفراد مجتمعها للتشاور في شئون الجماعة الخاصة ، ولم تكن لهم حاجة إلى تشكيل مجالس نيابية على النحو الذي نعرفه اليوم ، وإنما كان كل فرد من أفراد الجماعة يسهم بنفسه وبطريقة مباشرة في مناقشة شئون الدولة ، ويدلي برأيه في نظمها وقوانينها ، وفيما ينبغي أن يلحق بهذه النظم أو تلك القوانين من تعديلات أو تغييرات . وقد أدى ذلك إلى وجود ظاهرتين في المجتمع اليوناني حينذاك :

الظاهرة الأولى : تفكك المجتمع اليوناني ككل وشيوع التنابذ والشقاق وقيام الحروب الدائمة بين بعضه البعض ، كنتيجة حتمية للانفصالية البغيضة التي أحدثتها وعورة الأرض وصعوبة مسالكها بين هذه المدن .

وكان من الطبيعي أن يخلق هذا في سكان كل مدينة روح التعصب الشديد لمجتمعها الخاص ، والحرص البالغ على سلامة المجتمع وتحقيق مصالحه ، الأمر الذي أدى إلى وضع مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة ، وإلى بذر بذور الأنانية وشيوعها ، لا بين سكان مدينة وسكان مدينة أخرى فحسب ، وإنما لم تلبث أن أصبحت الأنانية بين فرد وفرد آخر من أبناء المدينة الواحدة .

وكان من الضروري أن يحدث هذا شعورًا عامًا بتصارع المصالح الفردية ، وأن يولد تنافسًا بين الأفراد في المحافظة على ما يملكون منها ، أو على اكتساب ما لم يحصلوا عليه من قبل .

الظاهرة الثانية : اعتداد الفرد بذاته وشعوره بشخصيته كنتيجة لتقدم العلوم واستنارة العقول ، وقد أكسبهم هذا نوعًا من الديمقراطية يجعلهم في حل من أي تقليد اجتماعي أو نظام سياسي أو حتى ديني .

وعندئذ أنكروا ما عرف قبلهم من آلهة ورأوا أن هؤلاء الآلهة الذين ورد ذكرهم فيما روى الشعراء من شعر ، وما وضعوا من أساطير تلحق بهم ألوانًا من النقص ، وصنوفًا من المجون والفجور ، لا يستحقون شيئًا من القداسة ، ولا ينبغي أن يدان لهم بعبادة أو أي التزام .

انهزمت أمام هذه الموجات الجارفة من الإلحاد والثورة على كل ما هو قديم متعارف ، بمقدار الإقبال على كل ما هو جيد مستحدث ، قوتان كانت لهما من قبل السيطرة المطلقة والنفوذ الذي لا يقاوم في المجتمع اليوناني : قوة

الدين وسيطرته على النفوس ، وقوة الأرستقراطية وما لها من بطش وجبروت وظلم وطغيان .

وبانهيار هاتين الدعامتين : دعامة العقيدة الدينية ، والحكم الأرستقراطي ، تفكك المجتمع اليوناني ، وانطلق بشراسة ونهم يحطم القوانين ويقضي على الأخلاق ويسخر من الآلهة ، فهذه كلها في نظره ليست إلا أغلالاً تقيد الإنسان عن السير في طريق طبيعية وتعوقه عن إشباع غرائزه وإرضاء ميوله . وفوق هذا فهي تحرمه حق الحديث والتعبير بحرية وطلاقة عن مكنونات نفسه وعن مشاعره ووجداناته [١] .

وتعد تعاليم السفسطائيين مجرد انتقال إلى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . ويعد السفسطائيون أولاد عصرهم ومفسري زمانهم ، وتعاليمهم الفلسفية هي ببساطة بلورة للدوافع التي تحكم حياة الناس إلى مبادئ وقواعد مجردة [٢] .

على ضوء كل هذه التحولات السياسية ، كان لابد أن يحتل فن الخطابة بالذات محل الصدارة بين سائر الفنون ، إذ أصبح من أهم وسائل التأثير على جماهير الناس واكتساب أغلبية الأصوات في المجالس الشعبية . ونشأت طائفة السفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بهذه الوسائل التي لا غنى عنها للنجاح في الحياة العامة . وكان أكثر السفسطائيين من المتخصصين في علوم اللغة والخطابة والجدل ، ولم يكن اسم السفسطائيين في بداية الأمر يفيد أي معنى سيئ ، وإنما كان يعني المعلم والحكيم ، لذلك فقد

---

[١] د . محمد بيصار : الفلسفة اليونانية ، مقدمات ومذاهب – دار الكتاب اللبناني – بيروت – ١٩٧٣ – ص ٦٥ وما بعدها ، وانظر أيضًا : وولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٤ – ص ٩٧ وما بعدها .

[٢] وولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٩٩ .

عدت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا ، وتعبيرًا قويًا عنها . ويتبين هذا خاصة في تأكيد السفسطائيين لأهمية الفرد واعتباره نقطة البداية في كل نظرية فلسفية .

والمضمون الاجتماعي الذي يعبر عن هذا الرأي يرجع إلى تغير المجتمع وانتقاله من مجتمع زراعي لا يستمد الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوة القبيلة التي ينتمي إليها أو العنصر الذي ينحدر منه ، إلى مجتمع تجاري يقوم على الجهد الفردي والمهارة الخاصة .

أما من الناحية السياسية ، فقد كان من شأن النظام الديمقراطي أن يفسح للأفراد حرية التعبير عن آرائهم ، ويصبح لرأي الفرد قيمته حين يؤخذ بأغلبية الأصوات في الشئون العامة والأمور السياسية .

وكذلك جاءت فلسفة السفسطائيين تعبر تعبيرًا قويًا عن النزعة الفردية . ويتجلى هذا بخاصة في نظرياتهم السياسية والأخلاقية والتربوية ، فإذا كان الفرد هو نقطة البداية في فلسفتهم السياسية ، فقد ترتب على ذلك أن نظروا إلى الدولة كلها على أنها تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم . وقد سبق أن قال ديمقريطس : إن اللغة ترجع أيضًا إلى الاتفاق . وقد كان ديمقريطس معاصرًا لهم ، وربما كانت فلسفته الذرية انعكاسًا لازدياد الإحساس بأهمية الفرد .

أما في الأخلاق ، فقد انصرفت عنايتهم إلى البحث عن سعادة الفرد وتدعيم كيانه ، والسعي إلى تحقيق النجاح في الحياة العملية . كذلك فقد ترتب على نزعتهم الفردية نظرية في التربية تقدم أهمية الاكتساب على الفطرة الموروثة ، فالفضيلة عندهم مكتسبة والمعرفة بدورها مكتسبة . ومرجعهما في النهاية إلى قدرة الفرد على التعلم .

وحين قدمت الديمقراطية طبقات جديدة من الشعب ورفعتها إلى المصاف العليا ، كانت هذه الطبقات وأغلبها رجال التجارة وأصحاب الصناعات ، في حاجة ماسة إلى التعلم وإلى التعبير عن مثلها وقيمها الجديدة المختلفة عن قيم المجتمع الأرستقراطي القديم . وكانت هذه الطبقات على استعداد لتقديم ثروتها في سبيل هذه الفلسفة الجديدة .

وكان الذين يمكن أن يحققوا هذه المطالب هم السفسطائيون الذين أخرجوا العلم عن دائرة الأسرار ، وأذاعوه على الجمهور بغير استثناء ، وقدموه لكل من أعطاهم أجرًا .

غير أنه إذا كان السفسطائيون يؤجرون على تعليمهم الناس ، إلا أن هذا لم يكن يعني أنهم أفاقين متلاعبين ، لأنهم قد أثاروا مشكلات واقعهم الفكرية وعرضوها على بساط البحث ، والتحليل الفعلي والنقد .

وإذا كانت المشكلة الأساسية التي شغلت فلاسفة الطبيعة السابقين على سقراط تدور حول تفسير التغير البادي في الكون ، فإن المشكلة الأساسية التي شغلت السفسطائيين إنما كانت تدور حول تلك التغيرات العنيفة التي بدأت تهز أركان العالم الإنساني وتفقده تماسكه وثباته القديم ، المستمد من تقديس التقاليد والنظم القديمة المتوارثة . لذلك فقد بدت قوانين الطبيعة في نظرهم أكثر نظامًا من قوانين المجتمع الإنساني ونظمه ، فالنار مثلاً تحرق حيثما كانت وفي أي وقت وفقًا لقانون ثابت لا يتغير ، وكذلك تشرق الشمس وتغيب بنظام دقيق ، ولكن هناك من العادات والتقاليد والنظم ما لا يمكن أن يكون بمثل هذا الثبات الذي يبدو في عالم الطبيعة [1] .

---

[1] أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٦٨ – ص ١١٨ وما بعدها .

وتحددت مشكلة الفلسفة عند السفسطائيين في ذلك الجدل الذي دار حول التعارض بين الموجود بالطبيعة والموجود بالعرف أو بالاتفاق .

وقد أفصحت هذه المشكلة عندهم لأول مرة عن التعارض القائم بين القوانين الوضعية الإنسانية والقانون الأعلى الذي يمكن أن يتخذ مضمونًا إلهيًا على نحو ما ذهب سوفوكليس وسقراط . أو يتخذ صفة طبيعية مادية ، ويعرف باسم " قانون الطبيعة " كما ذهب برودتيوس وهيبياس وأنطيفون من السفسطائيين .

وقد عبرت هذه المشكلة من جهة أخرى عن روح النقد للأوضاع والتقاليد المتوارثة ، كما أيدت حق الأفراد في التعبير عن آرائهم وإثبات شخصياتهم بعد أن كان رأي الفرد لا وزن له بجانب رأي الرؤساء والنبلاء في حكم الأرستقراطية والمجتمعات القبلية القديمة .

وقد أثيرت مشكلة العدالة ، وهل هي نسبية ترجع إلى المواضعات الإنسانية ، أم لها حقيقة ثابتة لا تتغير ؟ .

كما أثيرت عند بعض السفسطائيين مشكلة الرق ، وهل هو نظام مصطنع وقابل للتغير ، أم أن له أسسًا راسخة في الطبيعة ؟ . وقد دافع كثير من السفسطائيين عن حق الرقيق في الحرية . وذهب الخطيب القيداماس إلى القول بأن الله والطبيعة قد خلقا كل الناس أحرارًا ، ولم ينصا على عبودية أحد . وتوصل السفسطائي أنطيفون في القرن الرابع ق ٠ م إلى رفض الدعوة العنصرية ، ونادى بالمساواة بين البشر عندما أعلن أن الطبيعة لم تفرق بين الإغريق والبرابرة [١] .

---

[١] أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ١٧ وما بعدها .

ثانيًا : فلسفة بروتاجوراس السياسية

لعل بروتاجوراس هو أبرز فلاسفة السفسطائية ، ولذلك سنركز على فلسفته السياسية . ويحسن بنا في البداية أن نعرض لنظريته في المعرفة تمهيدًا لعرض آرائه السياسية .

لعل من أشهر العبارات الفلسفية على الإطلاق : عبارة بروتاجوراس التي قال فيها : " إن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا " . فهي محور فلسفته ، حيث أنها أساس نظريته في المعرفة ، فهي تعني ضمن ما تعني : أن الإنسان هو معيار الوجود ، فإن قال عن شيء أنه موجود ، فهو موجود بالنسبة له . وهنا أثار المفسرون تساؤل : هل قصد بروتاجوراس في عبارته السابقة أن الإنسان ككل هو المعيار ، أم الإنسان كفرد ؟ .

والحق أنه قصد الإنسان كفرد ، فليس صعبًا إدراك ذلك حيث أن الإنسان عنده ليس إلا أنا وأنت كأفراد ، وكلانا تقع في خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لي ، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لي . وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الإنسان الحسية ككل . فحينما قال بروتاجوراس : إن الإنسان مقياس الأشياء ، كان يعني أن الحواس لدى كل منا هي معيار الوجود . وبما أننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لم يدركه الآخرون ، فإن الإنسان هنا هو الإنسان الفرد . والمعيار المعرفي هو الحواس وليس العقل أو أي أداة معرفية أخرى .

وبهذا فقد نجح بروتاجوراس في التأكيد على ثلاث نقاط أساسية هي : *أولًا :* أن المعرفة أساسها الإحساس ، وأن الإحساسات دائمًا صادقة . *ثانيًا :* أن المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة ، وعلى ذلك فقد أكد *ثالثًا* على أن

الوجود متوقف على من يدركه ، فلا وجود لشيء إلا بعد أن يدركه المدرك بخبرته الحسية المباشرة [١] .

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية – النسبية في المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية ، فقرر نسبية الفضائل كذلك ، حينما أعلن أن الإنسان هو معيار الخير أيضًا ، فما يراه خير فهو خير بالنسبة له ، وما يراه شرًا فهو شر بالنسبة له .

ومن جهة أخرى فقد ميز بروتاجوراس بين فكرتين أو اصطلاحين هما : الطبيعة ، والإتفاق . فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الإنسان وبين الموجود بالاتفاق أي من اصطناع الإنسان .

كما كان بروتاجوراس من دعاة حرية الفرد إزاء أي سلطة أيًا كانت : اجتماعية كانت أم سياسية أم دينية ، فلا سلطان على الفرد إلا نفسه ، ولا أحد يملك إجباره على الاعتقاد بأي معتقد . فحينما سئل عن الآلهة : هل يعتقد في وجودها أم لا ؟ كانت إجابته " إنه لا يستطيع أن يعلم إذا كانت موجودة أو غير موجودة ، و هيئتها ما هي ، لأن أمورًا كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم ، منه غموض الموضوع وقصر الحياة " .

ولا شك أن هذا الرأي يتفق تمامًا مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر في تلك العبارة وجود الآلهة ، وإنما ينكر معرفته هو بها . وإنكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين : ***أولهما :*** غموض الموضوع ، والغموض هنا لا يفهم إلا بالقياس إلى التجربة الحسية التي يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة ، حيث لا يمكن أن نتيقن يومًا من وجود الآلهة عن طريق الخبرة

---

[١] د . مصطفى النشار : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – وكالة زووم للإعلام – القاهرة – ط١ – ١٩٩٢ – ص ١١٣ – ١١٤ .

الحسية ، ***وثانيها :*** قصر الحياة ، وهذا أمر مترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الإنسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير ، فلعله يقصد إذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هي مرجعه الأساسي في المعرفة [١] .

وقد انتقلت هذه الحرية الفكرية التي تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها ، واعتبرها حقًا لكل الناس إلى أقرانه من السفسطائيين ، فتبنوا دعوة قوية إلى تحرير الأرقاء . وبناء على ما أثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة في مجال الأخلاق والسياسة ، أعلن يوريبيدوس إنكاره للفوارق الاجتماعية القائمة عل أساس المولد ، حتى بالنسبة للرقيق . وكان ذلك موضوع شائك بالنسبة للأثينيين آنذاك ، فقال : " إن هناك أمرًا واحدًا يجلب العار على الأرقاء هو " الإسم " ، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك في شيء ، فكل منهم يحمل " روحًا سليمة " . وقد أكد هذا الرأي الخطيب الكيداماس في قوله بأن الله قد خلق كل الناس أحرارًا ولم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبدًا [٢] .

وقد شارك كل السفسطائيين في تأكيد هذه الدعوة ، سواء أكانوا من أتباع الإنسان كبروتاجوراس ، أو من أتباع الطبيعة كأنطيفون الذي صدم

---

[١] انظر شذرات بروتاجوراس في : أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ط١ – ١٩٥٤ – ص ٣٦٤ ، وانظر موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية في : د .مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت – ١٩٨٤ – ص ٨١ – ٨٢ .

[٢] جورج ساين : تاريخ الفكر السياسي – ترجمة : حسن جلال العروسي – جـ١ – دار المعارف – القاهرة – ص ٣٤ – ٣٥ .

الشعور اليوناني المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أي فارق طبيعي بين الإغريق والبرابرة [١] .

وقد كانت تلك الدعوة على نقيض من دعوة أفلاطون الذي تحفظ إزاء مناقشة موضوع الرق واعتبره أمرًا مسلمًا به في " الجمهورية " ، ومن دعوة أرسطو الذي كان له اليد الطولى في تبرير الرق والبرهنة على ضرورته في المجتمع المدني ، حيث أن الرقيق هو " الآلة الحية في المنزل " ، وأن نقص العبيد في المدينة يعد نقصًا ينبغي استكماله . ومن ثم فقد وصل الأمر به إلى إجازة الحرب من أجل صيد الأرقاء " [٢] .

ثالثًا : نظرية الأصول الاجتماعية عند بروتاجوراس

في نظرية الأصول الاجتماعية يفرق بروتاجوراس بين ثلاث مراحل في تطور البشرية ، كانت المرحلة الأولى منها شيئًا أشبه بالحالة الطبيعية ، عرف الناس فيها فنون الصناعة والزراعة ، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسي للحياة المدنية . وبما أنهم كانوا مفتقرين إلى المدن ، فقد عاشوا فريسة للوحوش ، وأجبرتهم الحاجة الصرف إلى تكوين المجتمعات المدنية ، وهكذا وصلوا إلى المرحلة الثانية في التطور ، أسسوا فيها المدن وسعوا إلى الاتحاد والمحافظة على أنفسهم ، ولكن رغم معيشتهم في المدن ، فلم تكن لهم دراية بالفن السياسي ، فأخذ الواحد منهم يوقع الأذى بزملائه ، حتى أصابهم التشتت والهلاك . وهنا جاءت المرحلة الثالثة ، فأنزل الإله زيوس الإله هرميس إلى

---

[١] جورج سباين : تاريخ الفكر السياسي – جـ ١ - ص ٣٤ – ٣٥ .

[٢] أرسطو : السياسة – ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية : بارتملي سانتهلير – ترجمه إلى العربية : أحمد لطفي السيد – الدار القومية للطباعة والنشر – د . ت – ص ١٠٠ وما بعدها . وانظر في الأفكار السابقة : مصطفى النشار : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – ص ١١٣ وما بعدها .

الناس يحمل معه الاحترام والعدالة لتكون مبادئ للنظام وروابط للاتحاد في المدن التي شيدت حديثًا .

وهكذا برزت الدولة إلى الوجود في نهاية المطاف . وفي هذا الشكل الأخير تصبح الدولة مجتمعًا روحيًا تقره الآلهة وتحفظ وحدته الروابط الروحية للاحترام والعدالة . والدولة في وضعها هذا تكون الجهاز الأعلى لتعليم أعضائها ، فإذا ما علمتهم وفق روح قوانينها ، رفعتهم إلى مستوى الإنسانية الكاملة " وهكذا تكون الدولة هي المعلم الحقيقي ، وتنحصر مهمتها كلها في التعليم والتمدين . أما المربي من الأفراد ، سواء أكان أبًا أو أمًا ، معلمًا أو سفسطائيًا ، فإنه لا يعدو أن يكون نائبًا عن المجتمع ، وأداة للإرادة العامة [١] .

لم يكن بروتاجوراس من أنصار مذهب الفردية ، ومع أنه يتحدث عن شيء يشبه " الحالة الطبيعية " ، وبناء المدن طواعية ، فإنه لم يكن من المؤمنين بنظرية العقد الاجتماعي . فالمدن التي أسست حديثًا والتي لا زالت باقية ، بينما اندثرت المدن السابقة لها ، تقوم على أساس أعمق من العقد ، كما أن أهداف الدول التي نشأت في هذه المدن كانت أوسع مدى من مجرد تحقيق ضمان تعاقدي لحقوق الناس بعضهم تجاه البعض الآخر . ولم يسبق بروتاجوراس ليكوفرون السفسطائي في وضعه نظرية العقد ، ولكن الأرجح أنه كان سابقًا لأفلاطون في تعليمه نظرية الدولة التعليمية القائمة على أساس إلهي من العدالة ، وليست من وضع الإنسان ، ولا يستند وجودها إلى عقد [٢] .

---

[١] إرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان – ترجمة : لويس اسكندر – مراجعة : د . محمد سليم سالم – سلسلة الألف كتاب – (٥٦٦) – مؤسسة سجل العرب – القاهرة – ١٩٦٦ – جـ١ – ص ١١٩ .

[٢] إرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان – جـ١ – ص ١٢٠ .

إن بروتاجوراس لا يبشر بالفردية ، وبالأحرى فإنه لا يعترف بوجود الإنسان السوبرمان ، فهو أكثر اهتمامًا بالدولة منه بالفرد ، ويربأ بنفسه عن أن يؤيد حقوق الرجل القوي المسلح بالكفاية في السيطرة على زملائه ، بل يقرر أن لكل الناس قدرًا متساويًا من العدالة والاحترام ، بمقتضى أوامر الإله زيوس ، وأنهم جميعًا وفق هذه الأوامر قد وهبوا " الفن السياسي " على قدم المساواة ، ولهذا يكون لكل منهم في مجال التدبير السياسي صوت واختصاص يساوي صوت غيره واختصاصه [١] .

وقد استخلص بولوس وتراسيماخوس بالتالي أن قوانين الدولة هي من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه . وقد لجئوا إلى هذه الحيلة للسيطرة على الأقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . إن قانون القوة ليس إلا القانون الوحيد الذي تعترف به الطبيعة ، لهذا ، فإذا كان الإنسان قويًا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة ، فإن له الحق في أن يفعل هذا .

وهكذا كان السفسطائيون أول من روجوا لمذهب " القوة هي الحق " ، وإن لم يكونوا الأخيرين . وعلى هذا النحو فسر كريتياس الاعتقاد الشعبي والإيمان بالآلهة على أنه اختراع من جانب سياسي محترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف [٢] .

رابعًا : فلسفة القانون عند السفسطائيين

أقام السفسطائيون منهجهم على الجدل والخطابة . وهاجموا المدارس الإيلية التي تعلي من شأن العقل ، وأيدوا فكرة الصيرورة التي قال بها هيراقليطس ، ثم تجاوزوا كل ذلك فقالوا بنسبية الحقيقة ، وقد فسر

---

[١] إرنست ماركر : النظرية السياسية عند اليونان – جـ١ – ص ١٢١ .

[٢] وولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٠٧ .

بروتاجوراس (٤٨٠ – ٤١٠ ق ٠ م) ذلك بقوله : أن مظاهر الصيرورة ندركها بالحواس ، والحواس تختلف من فرد لأخر ، فما يدركه فرد بحواسه ، ليس هو بالضرورة نفس ما يدركه غيره ، ولذلك فإن ما يراه إنسان حق ، قد لا يكون كذلك بالنسبة لإنسان آخر ، فهو حق بالنسبة لمن يدركه كذلك فقط . وعلى ذلك فإنه لا يوجد حق في ذاته ، إنما هو أمر نسبي ، ومن ثم كان قوله : إن الإنسان هو مقياس الأشياء [١] .

إذن فكرتهم عن المعرفة التي عبر عنها بروتاجوراس قد حددت نظريتهم عن القانون ، ذلك أنهم يرون أن الحق والخير والعدل كل أولئك أمور نسبية ، لأن لكل إنسان طريقته الخاصة في رؤية الأشياء وفي معرفتها ، ومن ثم " فلا يمكن أن يقوم علم حقيقي موضوعي صحيح على نحو مطلق . وعلى هذا يكون العدل هو ما اعتبره الإنسان عدلاً – لا على ما هو عدل في حقيقته – فالإنسان ، من حيث هو فرد ، مقياس جميع الأشياء ، وليس عندهم نظام أعلى يملي على الناس العدل والقانون ، أو يطبع شيئًا من ذلك بالفطرة في نفوسهم ، بل الناس مختلفون تحملهم شهواتهم على الأنانية ، وتحفزهم أهواؤهم إلى ما فيه صالح كل منهم . ومن غلب بالدهاء والقوة ، فهو حقيق أن يحكم وأن يوجه الأمور إلى ما يحلو له أن تتجه إليه ، وأن يصدر بإرادته غير المقيدة من التشريعات ما ليس للضعفاء إلا أن يلتزموه ، وهذه في مذهبهم هي الطبيعة التي لا شيء يربطها بفكرة أخلاقية عن الخير أو العدل أو القانون ،

---

[١] وقد تابع جورجياس آراء بروتاجوراس ، فوضع كتابًا أسماه " الطبيعة " أو اللاوجود ، حاول فيه أن يثبت صحة نظرية أستاذه في أن لا شيء له وجود ، وإن كان له وجود فإن هذا الوجود لا يمكن أن تعرف ، وإذا عرف ، فإنه لا يمكن توصيل معرفته للغير ، لأن ما يعرف نسبي ، فلا يمكن بالتالي نقله بذاته منفصلاً عن ذات مدركه إلى الغير .

فالعدل هو ما وافق التشريع ، والتشريع هو ما حددته إرادة الأقوياء تحكمًا ، ولذا تختلف القوانين باختلاف الناس .

والخطير فيما يزعمه السفسطائيين أن الاختلاف بين القوانين عندهم ، ليس مرتبطًا باختلاف الظروف والحاجات ، وإنما هو مرتبط باختلاف الآراء والأهواء (١) .

وكان طبيعيًا أن ينكر السفسطائيون فكرة العدل المطلق ، فهو في نظرهم نسبي وفقًا للمعيار الذاتي الذي يأخذون به . أكثر من هذا فإن العدل عندهم مرتبط بالقوة ، فما يراه من بيده القوة عادلاً ، فهو عادل ويستطيع بقوته أن يفرضه على الناس . ولذلك فقد عرف **ترازيماك** العدل بأنه : " ما يحلو للأقوى " . وبالتالي فإن القانون هو إرادة القوي .

وقد مجد السفسطائيون القوة ودعوا إليها ، وتطاولوا على قوانين الدولة ، فهذه القوانين في نظرهم كما قال **Polus** أحد زعمائها " شرعة الضعفاء اخترعوها ليخضعوا بها الأقوياء وليختلسوا منهم بمقتضاها ثمار قوتهم " ، ولذلك دعوا إلى أن الإنسان إذا بلغ من القوة درجة يستطيع معها الخروج على القوانين من غير أن يناله الجزاء ، فله الحق في ذلك . فالسفسطائية على هذا النحو تعتبر أول مدرسة فلسفية نادت بأن القوة هي الحق .

وميز السفسطائيون بين نوعين من العدالة : العدالة الطبيعية ، والعدالة بمقتضى القوانين الوضعية . والعدالة الطبيعية هي أن يتمتع الإنسان بأعنف اللذات ، ويكون في إمكانه أن يزاول كل الوسائل التي عن طريقها يحقق

---

(١) د . محمد بدر : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية – الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية – مطبعة جامعة القاهرة – القاهرة – ١٩٧١- ص ١٥٠ – ١٥١ .

شهواته ، فإن الخير الأسمى هو اللذة وإمكان تحقيقها بالتمام . والعدالة وفقًا للطبيعة تستتبع أن يقهر القوي الضعيف ويستخدمه ويسخره لخدماته .

أما العدالة وفقًا للقانون فإنها تملي على القوي أن يحترم الضعيف ويحسن معاملته ويؤتيه العدل والنصفة . فالقوي والضعيف أمام العدالة القانونية صنوان يتعاملان على قدم المساواة . بيد أن هذا النوع من العدالة يتنافى مع سنن الطبيعة ، لأن القوي سيكون مظلومًا ومحرومًا من استكمال نزعاته الطبيعية وشهواته الخاصة . ولذلك لا يعترف السفسطائيون بهذا النوع من العدالة ، لأنه يؤدي بالإنسان إلى حياة جامدة لا طعم لها .

وغالى بعض زعمائهم إلى حد إنكار القيمة الأخلاقية للقوانين ، فذهب " كريتياس " **Critias** مثلاً إلى أن الإنسانية مرت بعصور طويلة لم يكن فيها أثر لقانون بحكم تصرفات الأفراد ومعاملاتهم . فقد كانوا يعيشون عيشة طبيعية أقرب إلى حياة البهائم المتوحشين . وحياة هذا شأنها لا تقيم للفضيلة وزنًا ، ولا تثيب الخير ، ولا تجزي المسيء . وقد انتهز الأشرار هذه الظروف المواتية ، واستمرءوا هذا اللون من الحياة ، فعاثوا في الأرض فسادًا ، فاخترع المجتمع القوانين الوضعية التي تضع حدًا ونهاية لمهازل الأشرار . غير أن هؤلاء لجئوا إلى ارتكاب الآثام خفية وتسترًا حتى لا يقعوا تحت طائلة القانون [١] .

والظاهر في الختام أن هذه المدرسة قد كانت تحت تأثير واقع عاصرها ، وهو " واقع القوة " التي كانت تطبقه " أثينا " في علاقاتها بحلفائها في حلف ديلوس ، فهي فلسفة كما قيل عنها : استعمارية ، وليس من شك في أن هناك كذلك في الكلام على الأنانية وحرص الإنسان على ما فيه نفعه ،

---

(١) د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية – لجنة البيان العربي – القاهرة – ط١ – ١٩٥٣ – ص ٨٣ – ٨٥ .

خلطًا بين الواقع الفردي وبين النظام القائم على العام الذي يشترك فيه النـــاس ويقوم عليه العدل والقانون . وسنرى كيف يفيد سقراط من هذا ليقيم وتلاميذه من بعده ، مدرسة تصل ما بين الطبيعة والعدل ، وتربط ما بـــين الأخـــلاق والقانون [١] .

---

[١] محمد بدر : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية – ص ١٥١ .

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

أولاً : عصره ومؤلفاته في السياسة

ثانيًا : نظرية العدالة عند أفلاطون

ثالثًا : نشأة الدولة عند أفلاطون

رابعًا : نظرية أفلاطون في قوى النفس الثلاث وتطبيقها على طبقات المجتمع

خامسًا : حكم الفلاسفة

سادسًا : أسس وضوابط الدولة المثالية

سابعًا : أنواع الحكومات الفاسدة والتغير السياسي

ثامنًا : فكرة القانون عند أفلاطون

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

(٤٢٧ - ٣٤٧ ق ٠ م)

أولاً : عصره ومؤلفاته في السياسة

ولد أفلاطون عام ٤٢٧ ق ٠ م من أسرة أثينية عريقة ، فكان اثنان من أقاربه من الطغاة الثلاثين الذين حكموا أثينا . وقد عاش أفلاطون في عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية ، وحفل بالصراع الحربي الذي احتدم في حرب أهلية بين مدينتي أثينا واسبرطة ، الأمر الذي أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية .

ولم تسلم الحياة الداخلية في أثينا من الصراع بين الأحزاب المتنافسة على الحكم ، وعلى رأس هذه الأحزاب : حزب " الأرستقراطية " المعبر عن مصالح النبلاء ، وهو الذي عرف أحياناً بحزب " الأوليجارشية " ، أي القلة الغنية . وبين حزب " الديمقراطية " الذي يضم طبقات متباينة من أغنياء التجارة ، ومن ينضم إليهم من المهنيين وأصحاب الحرف اليدوية ، وهو الحزب الذي قضى على سقراط بالإعدام ، والذي كان هدفاً لنقد أفلاطون المستمر .

ولأفلاطون ثلاث محاورات في مجال السياسة هم : الجمهورية ، ثم السياسي ، ثم القوانين . وقد أورد أفلاطون فيها أمهات المسائل السياسية التي ظلت تشغل الباحثين حتى الآن . وقد كتب المحاورة الأولى " الجمهورية " ، - وهي أهم محاورته - في السنوات التالية لموت سقراط . وكانت امتداداً للجهود التي بذلها سقراط ضد ثورة السفسطائيين الفكرية في ميادين الأخلاق والدين والسياسة . وقد رجع في محاورتي " السياسي " و " القوانين " عن بعض الآراء الجريئة التي كان قد ذهب إليها في محاورته الأولى .

استمد أفلاطون بعض المبادئ السياسية من الأفكار التي كان يتداولها المفكرون من حوله ، وينتقدون بها نظم الحكم التي تعاقبت في اليونان وفي أثينا نفسها . فقد عرفت هذه المدينة النظام الملكي في أقدم أيامها ، ثم النظام الأرستقراطي أو حكم الأشراف والأغنياء ، ثم الحكم الدكتاتوري الذي كان يتولاه الطاغية المعتمد على القوة والإرهاب ، ثم النظام الديمقراطي الذي ربى الشعب على الحرية والوطنية ، وبلغ أوج عظمته في عصر بركليس . ولكن إعدام سقراط بواسطة إحدى الحكومات الديمقراطية ، جعله لا يرى في هذا النظام ما يجعله خيرًا من غيره . ولذلك كانت كتاباته السياسية نقدًا لكل نظم الحكم المعروفة ، ومحاولة لابتكار نظام جديد يحقق المثل الأعلى للدولة أو الجمهورية المثالية [١] .

ثانيًا : نظرية العدالة عند أفلاطون

يبدأ أفلاطون تصوره للمدينة المثالية في كتابه " الجمهورية " بمحاولة بلورة مثال ثابت للعدالة ، وذلك عبر مناقشة التصورات المختلفة السائدة في عصره حول معنى العدالة .

وقد استعرض أفلاطون عدة تعريفات للعدالة أهمها : ذلك التعريف الذي قدمه كل من " كيفالوس " ، و " بوليمارخوس " ، وهو أن " العدالة هي الصدق في القول والوفاء بالدين " . وقد طور " بوليمارخوس هذا التعريف بقوله : " إن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه " ، بمعنى أن تعامل كل

---

[١] انظر : د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٨٦ – ص– ٤٦ وما بعدها ، د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص١٨ .

إنسان بما هو مناسب له ، أي أن العدالة تكمن في " تقديم الخير للأصدقاء ، وإلحاق الأذى بالأعداء " [١] .

وقد رفض أفلاطون هذا التعريف ، لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين ، وفيها لا يفكر الفرد إلا في مصلحته الذاتية ، حيث يجزي أصدقاءه خيرًا ، ويرد على أعدائه بالمثل ، وفي كل الأحوال ، فإن إيذاء الآخرين في رأي أفلاطون إنما هو عمل غير عادل [٢] .

أما التعريف الثاني الذي رفضه أفلاطون ، فهو تعريف " تراسيماخوس " السفسطائي الذي قال " إن العدالة هي مصلحة الأقوى " ، وما دام الحاكم دائمًا هو الأقوى ، فالعدالة تسير في مصلحته ، بمعنى آخر إن القوانين السياسية في دولة ما يضعها دائمًا الأقوى ولمصلحته ، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التي تحقق مصلحته لا مصلحة المحكومين . كما أن الخير والعدل لا يعنيان شيئًا إلا مصلحة الحزب الأقوى ، فالقوة والسلطان يمكن لهما دائمًا أن يكسبا أي عمل صفة المجد والنبل [٣] . وهذا الرأي لتراسيماخوس ، وضع به حجر الأساس في سياسة القوة التي نجدها فيما بعد عند " ميكيافيللي " و " نيتشه " في إرادة القوة .

ويرفض أفلاطون هذا الرأي على أساس رؤيته الخاصة للحكم على أنه فن ككل الفنون ، حيث يتلقى الحاكم فيه أجرًا على عمله ، والحاكم الصحيح هو ذلك الذي يراعي مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة ، كما

---

[١] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – دراسة وترجمة : د . فؤاد زكريا – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٥ – ص ١٧٩ – ١٨٠ .

[٢] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ص ١٨٧ .

[٣] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ص ١٩١ .

أنه لا يصح أن تبنى العدالة على بث الخوف في نفوس الناس ، بل ينبغي أن تبنى على أداء وظيفة معينة .

ويعرض أفلاطون رأي " جلوكون " في العدالة ، والتي يمكن أن نقول إن العدالة عنده تتصف بأنها نظرية " وضعية " أو تعاقدية ، تذكرنا بنظرية " العقد الاجتماعي " في العصر الحديث عند " هوبز " و " لوك " و " روسو " ، ذلك لأنه يبين أن الإنسان بطبيعته يبغي منفعته ، ومن ثم فإن الأنانية هي التي تحكم كل تصرفاته ، ومن ثم إذا ترك لإرادته إنقاد للشر ، لأن الناس لا ترغب في العدل لذاته ، ولا يلتزمون به إلا مجبرين ، وحتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم .

وبناءً على هذا يتضح أن الطبيعة البشرية منساقة إلى الظلم ، وفي الوقت نفسه يعيش الإنسان في مجتمع تتعارض فيه إرادة الأفراد ، وقد اضطر الفرد تحت وطأة الحاجة إلى الآخرين ، أن ينظم علاقاته بالغير ، ومن ثم فقد ظهرت الحاجة إلى تشريع القوانين التي يتنازل بمقتضاها عن شيء من حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه . ومن ثم فالعدالة أصلها اتفاق الناس ومواضعاتهم [١] .

ويرفض أفلاطون هذا التعريف معبرًا عن رأي سقراط الرافض لهذا التصور النسبي التعاقدي للعدالة ، ويحاول أن يثبت نظريته التي ترجع العدالة إلى مستوى المثل ، وحاول الكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة ، ويوجهها وجهة أخلاقية ، فيتساءل : هل ترتبط السعادة بالعدالة أم لا ؟ . ويجيب بالإيجاب ، أي أن العدالة مرتبطة بالسعادة ، لأن العادل سعيد ، لأن نفسه غير موزعة ، ولأنه في داخل نفسه صالح وكامل ، فلو نجح إنسان في أن يظهر

---

[١] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ص ٢١٤ وما بعدها .

أمام الناس بالعدل ، وهو في داخل نفسه ظالم ، فمثل هذا الشخص لن يكـون سعيدًا ، لأن للعدالة بطبيعتها سمات وصفات أساسية ، أولها أنها تخلع الوحدة والاتساق فيمن تحل به ، سواء أكان فردًا أم دولة ، فالفرد العادل متفـق مـع نفسه سعيد ، والدولة العادلة متوافقة الأجزاء متآلفة العناصر سعيدة .

ويوجهنا أفلاطون إلى الحديث عن العدالة في الدولة ، لأنهـا تتمثـل بصورة مكبرة [١] . ويشرح أفلاطون فكرته ليوصلنا إلى معنى العدل الـذي يريده ، فالمجتمع عند أفلاطون مجتمع طبقي ، فهو يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمايز . ولجأ أفلاطون إلى استخدام أسطورة فينيقية لتأكيد رأيه ، تقول الأسطورة أن الناس جميعًا قد ولدوا من الأرض أمهم ، وعليهم حمايتها والدفاع عنها ، ولكن الإله الذي خلقهم منها ، خلط معـدن بعضـهم بالـذهب ليهبهم الحكم ، فهؤلاء أثمن الجمع . وخلط بعضهم بالفضة وأعدهم للحراسـة والحرب . أما الباقي فقد أعدهم للصناعة والزراعة ، وخلط طبيعتهم بالحديـد والنحاس [٢] .

وعلى كل طبقة أن تقوم بالوظائف التي خصتها الطبيعة لتوليها . ومن ثم فإن العدالة في الدولة تعني أن يقوم كل فرد وكل طبقة بما عليها مـن دور ووظيفة ، في ضوء ما هي مؤهلة له . والقارئ لكتاب الجمهوريـة ، يـرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التي يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد ، والتـي يعرف العدالة من خلالها بأنها : " قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل " . ويؤكد في موضع آخر من الكتاب نفسه أن " على كل فرد أن يؤدي وظيفـة

---

[١] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ص ٢٢٦ .

[٢] أفلاطون : جمهورية أفلاطون : ص ٢٩١ .

واحدة في المجتمع ، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها ، بدون أن يتدخل في عمل غيره " [١] .

ثالثًا : نشأة الدولة عند أفلاطون

يرى أفلاطون أن الجماعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم ، إذ لا يوجد إنسان كامل ، بمعنى أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده ، فكل إنسان يحتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج الأخرين ، حتى يحصل على جميع مقومات معيشته ، وإذا كان هذا القول صحيحًا بالنسبة لضروريات الحياة ، فهو أكثر بالنسبة للسلع الكمالية [٢] .

وهذا التحليل لأفلاطون يعني أن أساس قيام المجتمعات المتمدينة هو الحاجات الاقتصادية ، وتبادل الخدمات بين الأفراد في المجتمع ، وأن كل عضو في المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء . ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل هي إيجاد أفضل الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد ، وتحقيق إشباع الحاجات المختلفة .

وتشتمل نظرية أفلاطون على مبدأ اقتصادي هام هو مبدأ تقسيم العمل والتخصص الاقتصادي ، لأن الفرد إذا كان لا يستطيع أن يحصل على جميع حاجاته إلا عن طريق التبادل ، فإنه يتحتم عليه أن يعمل على إنتاج فائض من السلعة التي ينتجها ، حتى يتمكن من استبدال هذا الفائض بالحاجات الأخرى التي لا يتمكن من إنتاجها بنفسه ، وهذا يعني أن هذا الفرد يتخصص في إنتاج

---

[١] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – الكتاب الرابع – ص ٣١٥ . وانظر أيضًا : د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ٦٩ وما بعدها ، د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ١٩ وما بعدها .

[٢] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ص ٢٢٧ .

نوع واحد من السلع الاقتصادية ، ينتج منها أكثر مما هو ضروري له ليتمكن من تبادل الفائض بإنتاج الآخرين ، فالفلاح لا ينتج كفايته من الغلات الزراعية فحسب ، بل ينتج فائضًا من هذه الغلات يبادله بإنتاج الآخرين من سلع صناعية وخدمات [١] .

وتكشف هذه النظرية عن حقيقتين أساسيتين في الطبيعة البشرية : **أولهما** : اختلاف المواهب الطبيعية للأفراد . **وثانيهما** : أن الأفراد يكتسبون قدرًا كبيرًا من المهارة عندما يكرسون أنفسهم لأداء العمل الذي يتفق وميولهم واستعدادهم الطبيعي ، وفي هذا يؤكد أفلاطون أن إنتاج جميع السلع يتحقق بكمية أوفر ، وبطريقة أسهل ، وبقيمة أكبر إذا اختص كل فرد بالعمل الذي يتلاءم مع طبيعته ، وقام بعمله في الوقت المناسب .

نستنتج من هذا أن أفلاطون لا يتصور مجتمعًا ينعدم فيه التخصص ، إذ أن معنى انعدام التخصص هو أن كل فرد عليه أن ينتج جميع احتياجاته بنفسه ، وفي هذه الحالة لا يحتاج للآخرين ، ولا يجد هناك مبررًا يدفعه إلى المعيشة معهم في مجتمع واحد ، وتحت ظل نظام سياسي واحد . والفرد الكامل لا يمكن أن يوجد . ولهذا السبب – أي نقص الفرد – ظهرت الجماعات السياسية لتسد النقص الطبيعي في الأفراد ، ويعوض الفرد نقصه الطبيعي بالعمل على اكتساب مهارة كبيرة في نوع العمل الذي تؤهله له الطبيعة ، وهو يكتسب هذه المهارة عن طريق التخصص . وفي رأي أفلاطون أن هذه هي القوى الكامنة التي تدفع بالمجتمع الإنساني نحو الكمال .

وعند أفلاطون أن المشكلة التي تواجه المجتمع ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب مواهبهم ، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسرًا على الأفراد ،

---

[١] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ص ٢٢٨ .

ولكن المشكلة الحقيقية هي إتاحة الفرصة للمواهب المختلفة لكي تكتسب المران الكافي ، الذي يؤهلها لبلوغ الكمال مما يمكن المجتمع في النهاية من تحقيق أغراضه السامية ، وهنا تظهر لنا أهمية " الحاكم الفيلسوف " ومكانته في المجتمع ، فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية ، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق غرضه السامي [١] .

رابعًا : نظرية أفلاطون في قوى النفس الثلاث وتطبيقها على طبقات المجتمع

يشبه أفلاطون الدولة بإنسان كبير ، والإنسان بدولة صغيرة . ولما أراد أن يدرس معنى العدل آثر أن يدرسه في الدولة ، فهي لكبرها بمثابة الخط الكبير الذي تسهل قراءته بدقة ووضوح . فالطبقات الثلاث في المجتمع تناظر قوى ثلاثة أو أنفسًا ثلاثة في الفرد : أولاها وأخصها النفس الشهوانية ، ومستقرها في البطن ، ومجال نشاطها الطعام والشراب والشهوات . وتليها النفس الغضبية ومستقرها في الصدر أو في القلب ، وهدفها المقاتلة والسيطرة والكبرياء ، وتليها أرقى النفوس وهي النفس العاقلة ومركزها الرأس ، وهي التي تقوم بالتفكير وتنشد الحكمة ومعرفة كنه الحق والخير والجمال في الأوضاع والأفعال .

وقد فطر الناس وفيهم هذه القوى بدرجات متفاوتة ، فأكثرية الناس الساحقة تطغى فيهم القوة الشهوانية الجشعة ، ومنهم تتألف طبقة العامة التي تجعل هدفها الإنتاج والكسب وتكديس الثروات . وقليل من الناس من تتغلب فيهم القوة الغضبية المتحمسة للمجد والفخر ، على نوازع الشهوات الجسدية ، وهؤلاء ينبغي أن يكونوا جند الدولة الزائدين عن نظامها في الداخل ، وعن

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ط٤ – ١٩٧٤ – ص ٧٧ وما بعدها . وانظر أيضًا : أفلاطون : جمهورية أفلاطون – الكتاب الثاني – ص ٢٢٧ وما بعدها .

استقلالها في الخارج . وهم أصلح الناس لهذا العمل لاندفاعهم وشدة بأسـهم ، وتفضيلهم الموت على عار الهزيمة في الحرب . وأما من تتغلب فـيهم قـوة التفكير والتعقل على دوافع الحماسة والزهو ، وعلى دوافع الطمع المـادي ، فأولئك هم الصفوة النادرة التي ينبغي أن تكون على رأس الجماعة ، لتعففهـا عن حطام الدنيا وملذاتها ، وترفعها عن التهور والقسوة ، وتفردهـا بالقـدرة على إيجاد أحكم الحلول وأنبلها وأجدرها بعالم المثل العليا الذي تعيش فيه .

وليس هذا التوازي مقصورًا على الجماعة والفـرد ، بـل إن النـوع الإنساني في نظر أفلاطون يشبه دولة كبيرة ، فعنده أن شعب اليونان يكثر فيه العقليون المولعون بالفلسفة ، وأن القبائل الأوربية الشمالية يغلب في أفرادهـا الحماسيون المغرمون بالشدة والفروسية ، وأن شعوب الشرق يغلب في أفرادها النوع الشهواني المشغول بالطعام والجنس والمال ، عن حب الفروسية أو حب التفلسف .

ولكي تكون الدولة فاضلة ، ينبغي أن تشيع في كل قسم من أقسـامها فضيلته المناسبة ، وهذه الفضيلة تعد إعاقة أو تلطيف للميل الغالب في الطبقات ولا سيما السفلى . ففضيلة العامة العفـة أو الاعتـدال ، ومقاومـة الطمـع والشراهة ، فلا يتشبهون بالعبيد والمراهقين في العجـز عـن كـبح جمـاح الشهوات ، فإن الذين حرموا هذه الفضيلة أحرار بالاسم فقط ، لأنهم وقد أبوا أن يستعبدهم الناس ، قد رضوا أن تستعبدهم شهواتهم .

وفضيلة الطبقة العسكرية هي الشجاعة والبعد عن الجبن وعن التهور والطيش ، ويقصد أفلاطون بالشجاعة الصلابة في الحق بلا خوف مهما كانت العقبات . وفضيلة الطبقة الحاكمة هي المعرفة ، ويقصد بها معرفة كنه الحق والخير والجمال ، بالعقل الحر الدقيق الذي لا يخدعه الدجل والخرافـة ، ولا تهزمه العادات والتقاليد .

ويرى أفلاطون أن دولته العفيفة الشجاعة الحكيمة ، ينبغي لها أن تكون عادلة . وعنده أن العدل ينحصر في أن تقتصر كل طبقة وكل فرد في كل طبقة على ما يخصه ، ويحذر الفضول ، فلا يقحم نفسه فيما ليس من اختصاصه . فعلى عامة الشعب أن ينتجوا وليس عليهم أن يحاربوا أو يشتركوا في الحكم ، كما يفعلون في النظام الديمقراطي . وعلى الجند أن يطيعوا أوامر رؤسائهم الحكام في تنفيذ القوانين والذود عن الدولة ، وليس عليهم أن يشتغلوا بالتجارة وإنتاج الثروات أو يشتركوا في وضع القوانين واتخاذ القرارات السياسية . وعلى الحكام أن يتفرغوا لمسائل الحكم ، ولا يفكرون في جمع المال ، ولا يتدخلون في وضع الخطط الحربية ، ولا يشتركون في تنفيذها .

وبمثل هذا يمكن تصور فضيلة العدل في الفرد ، فإنه وهو العفيف الشجاع الحكيم ، لا يكون عادلاً إلا إذا منع شهواته وانفعالاته من أن تتدخل في تفكيره وحكمه على الأمور ، فبهذا وحده يعطى كل ذي حق حقه ويسعد نفسه ويسعد الآخرين .

والمجتمع الذي يتألف من أفراد عادلين لابد أن يكون عادلاً ، فتنصرف كل طبقة إلى عملها ، ويتولى الفلاسفة الحقيقيين زمام الحكم لخير المحكومين [١] .

خامسًا : حكم الفلاسفة

يريد أفلاطون أن يكون الحكام في مدينته المثالية من الفلاسفة ، لأنهم قوم أدركوا المعاني الكلية للعدل والجمال والخير الأسمى ، ويريدون هذه المعاني إرادة صادقة ، ويحاولون تطبيقها في المجتمعات التي يعيشون فيها .

---

[١] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – الكتاب الرابع – ص ٣١٥ وما بعدها .

إنهم قوم صفت نفوسهم ، وسمت عقولهم ، وانطبعت في قلوبهم صورة حية لعالم المثل وما فيه من حقائق خالصة ، وتكشفت لهم حقائق الأمور في ذاتها ، فلا يفعلون إلا ما هو خير خالص ، وعدل خالص ، ولا يحققون في حياتهم إلا ما هو صورة لذلك العالم الذي انبثقت عنه عقولهم الفردية ، فنظرًا لهذه الصفات السامية والخصائص الجوهرية ، أراد أفلاطون أن يكون الحكام في مدينته الفاضلة فلاسفة . هذا بالإضافة إلى أن الفيلسوف ، سيكون بفضل معدنه وما زود به من فضائل مثالية ، حاكمًا كاملاً ، أو ملكًا حقًا ، يرجع لحكمته في كل ظرف ، ويحكم بما توحي إليه . وإلى أن يجئ ذلك الوقت الذي يصبح فيه الفلاسفة ملوكًا أو يصبح ملوك هذا العالم وأمراؤه فلاسفة ، فإن المدن لا تفيق من آلامها وشرورها ، وكذلك الجنس البشري [١] .

وحكم الفلاسفة فكرة مستمدة من فلسفة أفلاطون المثالية التي تفرق بين عالم التغير والصيرورة ، وعالم الثبات والحقيقة ، وهي فكرة تخدم في الواقع موقفه السياسي المحافظ ، إذ كما أن هناك فرقًا كبيرًا بين ما هو جميل في العالم الحسي ، وما هو جميل في عالم المثل ، فكذلك يكون للعدالة صورة مثالية ثابتة لا تتغير ، في حين تتغير الصور المحسوسة لها في الواقع النسبي المتغير ، وعلى الذين يوكل إليهم مهمة تطبيق العدالة في الدولة أن يكونوا على علم بهذه الصورة ، وأن تتم لهم المعرفة الحقيقية بها ، فلا تترك العدالة بين يدي من تتغير آراؤهم عنها بحسب الظروف والأحوال ، أو بمعنى آخر لا تترك العدالة للآراء الشخصية . ولذلك فقد انتهى أفلاطون إلى القول بضرورة التوحيد بين وظيفة المعرفة وبين وظيفة الحكم السياسي . وقد عبر عن هذا بقوله : ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول ، أو يتحول من نسميهم حكامًا إلى فلاسفة حقيقيين ، وما لم نر القدرة السياسية تتحد بالفلسفة ، وما لم تسن قوانين

---

[١] د . مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية – ص ١٠٦ .

دقيقة تبعد من يجمعوا بين هاتين القوتين ، فلن تنتهي الشرور من الدول ، بل من الجنس البشري .

كما أن علينا اختيار " من صمد لكل التجارب ، والذين تميزوا عن كل من عداهم في الشئون العملية وفي المعرفة ، فنسير بهم نحو الهدف النهائي . وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضفي النور على كل شيء . فإذا ما عاينوا الخير في ذاته ، فإنهم سيتخذونه نموذجًا ينظمون تبعًا له المدينة والأفراد وكذلك أنفسهم أيضًا . فهؤلاء هم الذين يجب أن يتولون زمام السياسة ، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده ، ويرون في الحكم ذاته واجبًا لا مفر منه ، أكثر من كونه شرفًا " . ويقول في موضع آخر : " يجب أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم ، ويعدونه تافهًا وغير خليق برجل حر ، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه ، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة ، فيتفانون في خدمتها ، ويقيمون صرحًا عاليًا في تنظيمهم لمدينتهم " [١] .

وهذا في الواقع شرط مثالي خيالي ، ذهب كثير من مفكري السياسة الواقعية إلى القول بعكسه ، فتراسيماخوس ، ومن بعده مكيافيللي يباعدان تمامًا بين قدرات النجاح السياسي وبين الجدية في اكتساب المعرفة ، لذلك فالنوع الذي يصلح للحياة السياسية هو نوع قد يكون مختلفًا كل الاختلاف عن النوع الذي يسعى إلى اكتساب الحقيقة والمعرفة . وعندما يوجه هذا النقد لأفلاطون ، فإنه يجيب أن الفلاسفة ينصرفون إلى التأمل والعزلة ، لا لأنهم لا يصلحون للحياة العامة والحكم ، بل لأن مجتمعاتهم مريضة ، والفلسفة مهجورة منبوذة ، لا لعيب فيها بل لعيب المجتمع الذي يهجرها . وإن على المريض أن يسعى

---

[١] أفلاطون : كتاب الجمهورية – ص ٤٥٤ .

إلى الطبيب الذي بيده شفاؤه . ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى الرأي الذي يرى في الحكم علمًا متخصصًا ، وأنه لا يجب أن يترك للعامة ولا للآراء الشخصية ، فيقف على الطرف المقابل من الديمقراطية [١] .

سادسًا : أسس وضوابط الدولة المثالية

عرضنا لأبرز ملامح الدولة المثالية عند أفلاطون ، ولكن كيف يضمن أفلاطون الوصول إلى حكم الفلاسفة ، وتحقيق الكمال السياسي والمعنوي لهم ، وهم ركيزة الدولة المثالية في رأيه ؟ .

لجأ أفلاطون إلى أسلوبين أساسيين لضمان وصول الأكثر حكمة إلى الحكم ، مع عدم فسادهم وتدهورهم بعد الوصول إليه ، واعتبرهما بمثابة ضوابط لنجاح النظام المثالي وهما :

١ - تربية الحكام :

يرى أفلاطون أن على الدولة أن تختار من تميز من الأطفال بمواهب طبيعية في الذكاء والقوة البدنية ، وتتولاهم منذ صدر طفولتهم بالتربية والعناية ، حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية . ويراقب كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الأطفال من قصص ترويها لهم مربياتهم أو ما يغذي نفوسهم من فنون ومن آداب ، فلن تروى لهم أساطير هوميروس وهزيود التي تشوه سير الآلهة والأبطال ، وتثبت فيهم الخوف من الموت . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع ، بل يحدد لهم ما يجب الاستماع له من أنواع الموسيقى والجمال الذي يؤثر على نفوسهم ، فيبعث فيها بالتالي الائتلاف والجمال .

---

[١] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٢٣ وما بعدها .

ولا يغفل أفلاطون تربية هؤلاء الحكام الفيزيقية ، فيفـرض علـيهم التمرينات الرياضية ، ويراعي نظام تغذيتهم حتى لا تعتل أجسامهم ، فإذا مـا بلغوا سن العشرين يكونون قد أرهفت أذواقهم بالموسيقى وبالفنون الجميلـة ، وقويت أجسامهم بالتربية الرياضية ، ويكونون قد صاروا أهلاً لتلقي العلـوم العقلية ، فتبدأ في تعليمهم العلوم الرياضية والفلسفية . وهذا الإعداد هو الـذي كان أفلاطون ينوي فرضه على طلاب الأكاديمية .

ويشترط أفلاطون ضرورة تعليم الحراس الرياضة ، لأنها العلم الذي ينبه العقل ، ويعده ليدرك المعقولات المجردة . وأول علم من علوم الرياضـة هو علم الحساب ، فعلم الهندسة ، ثم الفلك ، فعلـم النسـب الصـوتية فـي الموسيقى أو الائتلاف الموسيقي . وتظل هذه العلوم تدرس لمدة عشر سنوات من العشرين إلى الثلاثين ، وبعد سن الثلاثين يمكن لهؤلاء الحراس أن يتعلموا الفلسفة لمدة خمس سنوات .

ولن يسمح بدراسة الفلسفة لكل من أتم دراسة الرياضيات ، بل لمـن استفاد من هذه الدراسة ، فأمكنه أن يربط بين هذه العلوم الرياضـية بعضـها ببعض ، ويصل منها إلى نظرة شاملة تجعله يدرك الغاية القصـوى وراءهـا جميعًا . فإذا نجح في هذه الدراسة انضم لطبقة الحراس الذين توكل لهم القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويظل يتمرس بتجارب الحياة العملية مدة خمـس عشرة سنة ، فإذا ما بلغ الخمسين انصرف إلى عالمه الفكري يتأمل ما فيه من خير وحق وجمال ، ويسدي النصح للدولة ويكون حاكمًا يعتد برأيه ، ويكـرم بعد موته تكريم الأبطال .

ويجعل أفلاطون لهؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق الـذي لا يحـد مـن سلطتهم بشر ولا قانون ، ويدافع عن الحكم المطلق للفلاسـفة بقولـه : " إن

الحاكم هو خادم للدولة يحفظ فيها التوازن بين الطبقات ، ويحافظ على حدود المدينة " [١] .

٢ - *شيوعية الملكية :*

لكي يضمن أفلاطون للحكام قيامهم بهذه المهمة يقدم نظريته في شيوعية الملكية للحكام . وفيها تطرف أفلاطون في تأكيد نظام الحكم حتى يلغي الحقوق الطبيعية للفرد في الملكية الخاصة وفي تكوين الأسرة ، وذلك إمعاناً منه في تقوية اتحاد طبقة الحراس . أما بقية أفراد الشعب فتتم وحدتهم بالخضوع لهذه الطبقة الحاكمة .

لاحظ أفلاطون أن المال والأولاد أهم ما يتعلق به الناس ، وأنهما أقوى العوائق في طريق تجميل النفوس بالعفة والنزاهة ، وهي صفات لابد من توفرها فيمن يتولون أمور الناس . فلكي ينشئ مثلاً أعلى للدولة ، حرص على أن يزيل هذه العقبات من طريق المشرفين على أمور الدولة ، فحرم الملكية وتكوين الأسرة على الحراس رجالاً ونساءً ، سواء في ذلك طبقة الجنود المساعدين للحكام ، أو طبقة الحكام الكاملين . أما عامة الشعب فلها أن تمتلك ما تشاء وتنجب من الأبناء ما تشاء . وذلك أن طبقة العامة وظيفتها العمل والإنتاج وتنمية ثروة الجمهورية ، فمن الخير للجمهورية أن تطلق لهذه الطبقة العنان في كسب ما تعتبره القيمة العليا للحياة ، أي المال والثروة ، فتسمح لكل فرد أن ينمي ثروته قدر طاقته ، فإن في ذلك إغراء للمنتجين بالمزيد من الاجتهاد في تنمية اقتصاد الدولة ، ولا خوف من احتمال التفاوت المفرط في الثروات ، لأنها ناتجة من العمل وحده ، لا من استغلال السلطة .

---

[١] انظر النظام التربوي عند أفلاطون في كتابه الجمهورية : ص ٤٢٧ وما بعدها ، د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان – ص ٢١٥ وما بعدها .

وأما الحراس ، فنظرًا لأنهم يمتلكون سلطة ليست لعامة الشعب ، فيخشى إذا أبيح لهم التملك ، أن يستعين الكثيرون منهم بهذه السلطة في تنمية ثروتهم الخاصة اغتصابًا ، وفي هذا ظلم صارخ وتعريض للجمهورية لأن تعاني الانقسام إلى أقلية متخمة ، وأغلبية معدمة . وهذه حال تملأ قلوب الفقراء حقدًا ، وقلوب الأغنياء غرورًا ، وتجعل التعاون والتآخي والتحلي بالفضائل الخلقية بين كافة الشعب أمرًا مستحيلاً .

ولا مخرج من هذا عند أفلاطون إلا بالفصل بين السلطة والثروة ، فإما هذا وإما ذاك لمن يريد أن يعيش في مجتمع مثالي . فإذا لم يكن من الميسور تحريم الملكية الخاصة على الجميع ، وجعل الشيوعية عامة ، فلا أقل من تحريمها على الحراس أرباب السلطة . وليس في حرمانهم من الامتلاك والاشتغال بالتجارة ما يشقي نفوسهم ، فإن تهذيبهم وتربيتهم قد ارتقيا بهم إلى مستوى من التفلسف يدركون معه أن للحياة قيمة أسمى من قيمة الثروة التي تنتهي عندها آمال العامة .

فيكفي لمعاشهم " أن يقبضوا دفعات قانونية أجرة خدمتهم ، بحيث لا يحتاجون في آخر العام ، ولا يستفضلون . ولتكن لهم موائد مشتركة كما في ثكنات الجنود " . ويحرم عليهم اقتناء الذهب والفضة أو استعمالهما ، ولا يكون لأحدهم عقار خاص أو مسكن أو مخزن يحظر دخوله على الراغبين .

وأما تحريم الأسرة على الحراس وإلغاء الزواج بالنسبة لهم ، فيبرره في نظر أفلاطون أن انشغال الحراس بأبنائهم ونزوعهم إلى محاباتهم على حساب غيرهم ، لابد أن يؤثر فيما ينبغي أن تتمتع به الطبقة الحاكمة من ثقة المحكومين المطلقة ، وحبهم وولائهم . فلكي لا تشوب الجمهورية شائبة من هذا القبيل ، ينبغي أن تنزع من قلوب الحكام شهوة العائلة ، كما نزعت منها شهوة المال . ولكي لا يتعرض هذا الصنف الممتاز من الرجال والنساء

للانقراض بمنع زواجهم ، فإنه ينبغي عقد زواج مشاع مؤقت بين رجال الحراسة ونسائها ، بدل الزواج الخاص الدائم " فتكون أولئك النسوة بلا استثناء أزواجًا مشاعًا لأولئك الحكام ، فلا يخص أحدهم نفسه بإحداهن ، وكذلك يكون أولادهم مشاعًا . فتصبح الطبقة الحاكمة بعد قليل أسرة واحدة ، لأنه إذا كبر الأبناء وأصبحوا جنودًا نظر كل منهم إلى كل حاكم نظرته إلى أبيه المحتمل فيحبه ويوقره ويخشاه . فخير الدولة الأعظم في حفظ وحدتها ووحدة حراسها ، وتجنيبهم الفرقة والتمزق ، وسبيل ذلك أن نمنع كل فرصة يميز فيها كل حاكم بين ما يخصه وما يخص غيره من الخيرات ، فكل شيء مشاع بين الأحباب " .

ولهذا النوع من الزواج ميزة أخرى في رأي أفلاطون ، وهي تحسين النسل ، فلا يترك للصدفة كما يحدث عادة ، بل يتزوج أفضل الممتازين في المواهب ، من أفضل الممتازات ، ليجئ النسل أفضل وأكمل .

ويجب أن يتمتع هذا النسل الممتاز بالرعاية من يوم مولدهم ، فينقلون إلى مراضع عمومية ، حيث يعني بهم المرضعات والموظفون المعدون لهذا الغرض ، فإذا كنا نهتم بنسل الكلاب والخيول والعجول ، ونتحكم فيه ، فأولى بهذا الاهتمام بنو الإنسان ، ولا سيما الطبقة الحاكمة . وعلى الحاكم أن يراقب المواليد كمًا وكيفًا ، فلا يزيدون عما تستطيع موارد الدولة أن تعول . وينبغي منع الفاسدين من الرجال والنساء من أن ينسلوا ، وينبغي إخفاء الأطفال العاجزين والمشوهين في مكان بعيد [1] .

وقد تأثر أفلاطون في فكرته هذه عن حياة الحراس بنظام الحكم الذي ظهر في اسبرطة ، حيث كان الحكم فيها بيد قلة من الغزاة المحاربين الذين

---

[1] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – الكتاب الخامس – ص ٣٤٣ وما بعدها .

استولوا على إقليم مسينا الزراعي الكبير ، وكان لابد أن يظل هؤلاء الغــزاة متحدين باستمرار لضمان خضوع الأعداد الغفيرة من سكان البلاد الأصـــليين الذين كان يطلق عليهم اسم **Helots** ، والذين كانوا يثورون كثيرًا على حكــم تلك الأرستقراطية الدورية الغازية .

وكان لابد أن يكون المثل الأعلى للحكام في اسبرطة هو مثال الجندية ، ومن هنا كانت التربية الأرستقراطية في اسبرطة تربية عســكرية قاسـية ، كانت تقدم القوة البدنية على كل شيء ، وتقر بنظام قتل الأطفـــال الضــعفاء ... النظام الإسبرطي في كريت ، حيث كانت توجد صلات وروابــط بــين الطبقات الدورية الحاكمة فيها وفي اسبرطة ، وكانت النوادي المنتشـــرة فـــي أنحاء بلاد اليونان تقوم بمهمة التقريب بين المواطنين .

ويظهر تأثر أفلاطون بنظام اسبرطة عندما يتناول تربية الحــراس ، فنجده يشترط ضرورة اتصافهم بالشجاعة ، ويهيئ لهم حياة أشبه بحياة الجند في كل ما فيها مشترك ، ويسمح للمرأة بأن تكون حارســة ومحاربــة ، وأن تتلقى نفس التربية والتعليم الذي يعرض على الرجال . وقد ثبت أن النساء في اسبرطة كن قد حصلن على حرية كبيرة جدًا إن قورنـــت بحريـــة مثـــيلاتهن الأثينيات ، هذا في الوقت الذي كادت الحرية السياسية تنعـــدم فيـــه بالنســـبة لمواطني اسبرطة ، فقد تميز الحكم في اسبرطة بتبعية الفرد لنظام الدولة تبعية صارمة ، فلم يكن لمواطن اسبرطة الحر أن يمارس التجارة أو يقوم بأي مهنة أخرى أو يزرع أرضه بنفسه ، وذلك لكي ينصرف إلى تكوين نفسه من أجل خدمة الدولة .

وكانت الدولة تفرض على مواطنيها الزواج وتتـــولى مهمـــة تربيـــة الأطفال ، ولما كان الرجال يعيشون في المعسكرات معظم وقتهم ، فقد تـــوفر

الفراغ في حياة النساء ، وأخذن يمارسن كثيرًا من الأعمال التـي لـم تكـن الأثينيات يمارسنها .

كذلك استقى أفلاطون الخطوط الرئيسية لنظام مدينته المثالية من النظم السائدة في اسبرطة ، ورأى أن تدخل الدولة في إتمام الزيجـات فـي طبقـة الحكام ، وذلك لكي تضمن إنجاب نسل ممتاز يرث عن آبائه السـلالة النقيـة على نحو ما يقول أتباع مذهب نقاء السلالة . ويوهم الأزواج والزوجـات أن اختيارهم قد تم بالقرعة ، أما الأولاد فتتولى تربيتهم مربيات مختصات ، لكي تتفرغ الأمهات لأعمال الحكم والدفاع . ويختلط الأطفال ببعضـهم حتـى لا يعرف أحد منهم أباه ولا أمه ، بل سيدعو كل من كانوا في سنه أخًا ، وكل من كان في سن والديه أبًا وأمًا . ولقد كان قول أفلاطون بشيوعية الحكام وتحرير النساء هما الموجتين العاتيتين اللتين ألقى بهما في كتابه الجمهوريـة ، بعـد قضيته الأولى في تولي الفلاسفة الحكم [1] .

سابعًا : أنواع الحكومات الفاسدة والتغير السياسي

يرى أفلاطون أن هناك اتجاهًا مستمرًا في تدهور الحكومات ، حتـى أكثرها مثالية ، لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجـة الطبيعـة البشـرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة . فقد طور أفلاطون نظريتـه في التغير الاجتماعي والسياسي ، وهي مبنية على التـدهور فـي النزعـات والمبادئ المسيطرة على الطبقة الحاكمة . إذ وضع قاعدة لتطور الحكومـات وتدهورها مؤداها : " أن التغيرات التي تحدث لأي نظام تنشأ بدون استثناء في الهيئة الحاكمة ، عندما تصبح هذه الهيئة موطنًا للخلافات ، وما دامت تستمر متحدة ، فهي لا يمكن أن تترنح ، ولو كانت تافهة من الناحية العددية " . وقد

---

(١) د . أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان – ص ٢١٨ وما بعدها .

جعل أنواع الدول مرتبة ، بحيث يتوالد الواحد منها عن فساد الآخر ، وبالتالي فإن أفلاطون في " الجمهورية " قسم أنواع الحكومات أو الدول ، على أساس أنها في حالة تدهور في تطورها ، أي أنها تتطور تطورًا سلبيًا ، فيما عدا مرحلتها الأخيرة التي منها تبدأ الدورة من جديد وفقًا لمنطق تحليله [١] .

إذن ، فقد أوضح أفلاطون في كتابه الجمهورية أن للحكومات أنواع خمسة . أما النوع الأول فهو " حكومة الفلاسفة " وهي الحكومة المثلى . وقد سبق وأن عرضناها . أما الأنواع الأربعة الأخرى ، فهي حكومات فاسدة لأنها لا تحقق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة في الدولة . وقد وصف أفلاطون هذه الحكومات على النحو التالي :

١ – **الحكومة التيموقراطية " الأرستقراطية الحربية "** : وهي حكومة يغلب على أفرادها الطموح وحب المجد . وقد شرح أفلاطون كيف يتوالد عن طبقة الفلاسفة الأخيار في الدولة المثالية بعد عدة أجيال ، جيلاً أقل منهم ثقافة وتهذيبًا ، فيتولون الحكم ، ويتحولون عن خدمة المواطنين ورعايتهم ، إلى تحقيق مصالحهم وطموحاتهم الذاتية ، فيتفرغون للحرب ، وإحكام قبضتهم على الآخرين . إنهم يغلب عليهم تحقيق الأمجاد العسكرية ، وما ذلك إلا نتيجة لخضوع قواهم العاقلة للجزء الانفعالي الغاضب من نفوسهم .

٢ – **حكومة الأوليجارشية** : وهي حكومة الأغنياء الطماعين ، وهي تتولد من الحكومة الأخرى السابقة عليها حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكري الحربي ، إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية ، فالأوليجارشيون حسب تعبير أفلاطون " من ذوي التهم للمال ، ولذلك فإنهم في

---

[١] د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ٦٤ .

سعيهم إلى المزيد من الثروة ، يقل تقديرهم للفضيلة ، بقدر ما يزداد تقديرهم للمال .

وعلى ذلك ، فهي حكومة يكثر في عهدها الجشع لجمع المال لدى المواطنين ، كما يزداد في ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء ، ولذ ، فإن الدولة تفقد وحدتها شيئًا فشيئًا ، حيث تتشكل بداخلها دولة للأغنياء ودولة للفقراء ، وتتآمر كل منهما على الأخرى باستمرار حسب رؤية أفلاطون .

٣ – **حكومة الديمقراطية** : في ضوء التحليل السابق لحياة الناس في ظل حكومة الأوليجارشية ، لابد أن ينتصر الأغلبية في صراعهم مع الأقلية الغنية . وعقب ذلك تتشكل حكومة الديقراطية بالقرعة ، وتقوم باعتقال بعض الأوليجارشية ، ونفي بعضهم الآخر ، ويتقاسم الناس الثروة . وفي ظل الديمقراطية يتمتع الأفراد بالحرية في كل شيء ، ولذلك يبدو دستورها في ظاهره وكأنه أفضل الدساتير . وإن كان أفلاطون يرى أن هذه الحرية ستكون هي الدافع إلى الفوضى التي يصعب التحكم فيها بعد فترة ، حيث أن الديمقراطية تساوي بين المتساوين وغير المتساوين ، كما أنها تدفع إلى الحكم بمن لا يعرفون معناه . وشيئًا فشيئًا سيضيق الناس بالنتائج الفوضوية التي ترتبت على وجود الديمقراطية ، مما يؤدي إلى المطالبة بتغيير النظام والمطالبة بالطغيان على حد تعبير أفلاطون .

٤ – **حكومة الطغيان** : وتنشأ هذه الحكومة حينما يصل التطرف في ممارسة الحرية إلى حد الفوضى الطلقة ، حيث يختار الناس بعد أن يضيقوا بالديمقراطية وبفسادهم شخصًا يفضلونه ويجعلون منه قائدًا لهم بعد أن يضفوا عليه قوة متزايدة ، وسلطانًا هائلاً . ولكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد . وقد برع أفلاطون في وصف كيفية هذا التحول ، فإن

الزعيم القائد عادة ما يبدأ حكمه في أيامه الأولى بأن " يلقى كل من يصـــادفه بالابتسام والتحية ، ويستنكر كل طغيان ، ويجزل الوعود للخاصة والعامـــة ، ويعفي من الديون ، ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه . ثم يحـــاول التخلص من أعدائه الخارجين بالتفاوض مع بعضهم وقهر الـــبعض الآخـــر . وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ في افتعال إشعال الحروب واحدة بعد الأخرى ، حتى يشعر أفراد الشعب دائمًا بحاجتهم إليـــه باعتبـــاره القائـــد المنتصـــر ، وينشغلون بكسب أرزاقهم اليومية دون التفكير في الـــتخلص منـــه أو التـــآمر عليه .

وفي نفس الوقت ، فإن هذا الزعيم إذا شك في أن لبعضهم ميولاً تأبى الخضوع لسلطانه ، فإنه يجد في الحرب وسيلة للتخلص منهم ، وفي النهايـــة يحاول بوسائل عديدة ألا يترك شخصًا ذا قيمة ، سواء من أصدقاءه ، أو بـــين أعدائه [١] .

ثامنًا : فكرة القانون عند أفلاطون

هناك سؤال هام في هذا المقام ، وهو : إذا كان أفضل أنواع الحكم هو حكم الفيلسوف ، فما هي قيمة القانون في ظل حكمه ؟ .

يرى أفلاطون في محاورة الجمهوريـــة أن حكـــم الفيلســـوف فـــوق القانون ، فهو لم يجد مجالاً للقانون ولم يعترف به كقيد على الحاكم ، فحكـــم الفلاسفة حكم لا يتقيد بالقانون ، أي لا يتقيد بأي قيد وضعي علـــى الحـــاكم ، حيث القيد ذاتي داخلي ، وينبثق من الحكمة والعقل المسيطر على الفيلســـوف الحاكم القادر على الوصول إلى القرارات الصائبة المنزهة عن الهوى . وفي

---

[١] انظر : أفلاطون : جمهورية أفلاطون : ص ٤٥٧ وما بعدها . ، د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم – ص ٨٠ وما بعدها .

رأي أفلاطون أن العقل أسمى من القانون ، ومن غير المنطقي أن يقيد الفيلسوف الحاكم بالقانون حيث أنه مصدره ، وأساس الحكم يقوم على حقيقة التفوق الذهني والعقلي عند قلة لديها الكفاية السياسية ، وبالتالي تستطيع أن تصل إلى القرارات الصائبة والحقائق المطلقة المجردة [١] .

وفي محاورة " السياسي " انتهى أفلاطون إلى أن الحكم فن وعلم وتخصص ، لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحد أو اثنان ، أو قلة قليلة . ويستطيع مثل هذا الحاكم الذي يملك فن وعلم السياسة ، أن يحكم بلا قوانين ، ما دام يرجع إلى فنه في السياسة . أما إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة ، فعندئذ نرجع إلى القانون .

فأفلاطون يشبه الحاكم براعي يسوس قطيعًا من الأحياء ليوجههم . وهذا تعريف ينطبق على الحاكم وعلى رب الأسرة ، حين يسوس الأبناء . إذن هناك خلط عند أفلاطون بين وظيفة الحاكم ووظيفة الأب والمربي . وهنا نتساءل : هل يعتمد الشعب على الحاكم ، كما يعتمد الأطفال على آبائهم ، أم أن الحكم هو مسئولية جماعية يشارك فيها الجميع الحاكم والمحكومين ؟ .

يؤكد أفلاطون على عدم صلاحية الشعب في الحكم ، وذلك لأن الحاكم فنان وطبيب ، عليم بأسرار الحكم بما فيها فائدة شعبه ، وهو لا يخضع إلا لما يمليه عليه فنه ، وهو ليس في حاجة إلى أي قيد يفرض عليه ممن يسوسهم ، ذلك لأن المريض لا يوجه الطبيب المعالج . وأفلاطون بهذا بدأ نظرية " الدكتاتورية المستنيرة " التي شاعت في القرن الثامن عشر ، وكان شعارها وقتئذ يتلخص في أن كل شيء للشعب ، ولا شيء بالشعب . إذن فن السياسة هو فن تربية ورعاية من الحاكم إلى شعبه .

---

[١] د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ٥٧ .

ويرى أفلاطون أن فن السياسة هو الفن المهيمن على كل الفنون جميعًا ، لأنه يشرع لكل الفنون الأخرى ، وكل شئون الدولة ، ويحميها جميعًا ببراعة فائقة ، ويخرجها نسيجًا واحدًا . إن فن السياسة فن شامل نطلق عليه اسم السياسة الذي يتحكم في كل الفنون ، يتحكم في التربية والخطابة وقيادة الجيوش ومعاملات الناس والقضاء بينهم . ويؤكد أفلاطون أن جميع فئات المجتمع لا يعرفون فن السياسة ، ولا يجب أن يدعوا أن لهم شأن في السياسة ، أي أن أفلاطون ضد الحكم الديمقراطي الذي يقوم على الشعب ، لأنهم لا يعرفون السياسة التي يعدها أعظم العلوم وأصعبها على الإطلاق . ويرى أخيرًا أن فن الحكم إن وجد بشكله الخالص في هذا العالم ، فإنه – مثل القانون – سوف يكون في حيازة واحد أو اثنين أو على الأكثر قلة قليلة ممتازة .

وهنا يؤخذ على أفلاطون تورطه في مغالطة ، وهي تشبيهه الحاكم بالعالم المتخصص ، والتزام الحاكم بفنه في رأي أفلاطون أفضل من التزامه بالقانون ، فهو يشبه القانون برجل جاهل عنيد قد يصلح حكمه للأكثرية بشكل عام ، لكنه لا يصلح في كل المجالات .

ولكن أفلاطون – من جهة أخرى – يقدر احتمال عدم توفر مثل هذا الحاكم الفنان ، لذلك يجب أن نترك الباب مفتوحًا لحكم القانون . وعندما نلجأ إلى القوانين فإن طاعتها واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء . وعلى أساس مدى التزام الحكومات بالقوانين ، يقدم أفلاطون تصنيفه للحكومات الصالحة منها وغير الصالحة ، أي تقسيم الحكومات على أساس مدى تطبيقها للقوانين . فحكم الفرد يسمى ملكية عند التزام القانون ، ويسمى طغيانًا عند مخالفته . وحكم القلة يسمى أرستقراطيًا عند التزام القانون ، ويسمى أوليجارشيًا عند انتهاك القانون . وحكم الكثرة يسمى ديمقراطيًا في كل

الأحوال . وهذه الحكومة هي أسوأ الحكومات لأنها لا تحترم القوانين ، وسبب ذلك أن السلطات الحكومية موزعة على عدد كبير من الحكام .

أما في محاورة القوانين فقد بدأ أفلاطون يفكر في أهمية القانون في الحياة السياسية ، خاصة بعد تجارب سنين طويلة جعلته يميل إلى الاعتدال عن الحكم المطلق للفرد أو للقلة الممتازة . فكان لابد من أن يعيد أفلاطون للقانون اعتباره بعد تجارب سنين طويلة ، ويحاول أن يقدم نظرية في الحكم تجعل الحاكم والمحكوم خاضعين للقانون .

والقوانين التي تكّون ثلث المحاورة يجب أن تقنع الناس لا أن تقهرهم بالعنف ، لذلك يوصي أفلاطون بضرورة وضع مقدمة تفسيرية تشرح كل قانون . وقد رجع أفلاطون في هذه المحاورة عن مبدأ شيوعية الملكية التي ذكرها في الجمهورية ، فسمح للمواطن الحر أن يكون له زوجة وأسرة وملكية خاصة . ثم حل المشكلة التي سبق له أن ناقشها في محاورة السياسي ، فوضح أن الذي يحكم الدولة هو القانون الذي يوحد بينه وبين العقل ، ورأى أن الخضوع له هو الذي يحقق فضيلة المواطنين ، وعلى رأس الفضائل كلها فضيلة الاعتدال .

ويذهب أفلاطون في محاورة القوانين إلى القول بأن رأس القوانين كلها التي سوف تحمي هذا النظام السياسي ، هو قانون " محاربة الإلحاد " الذي ينكر وجود الآلهة وعنايتها . ولذلك يعني أفلاطون بالرد على كل الذين يقولون أن المادة سابقة على النفس ، وعلى الذين ينكرون وجود العدالة والخير المطلق ، والذين يشككون في القيم ويردونها إلى الاتفاق والمصادفة ، ويضع قانونًا جنائيًا لعقاب هذه التهم [١] .

---

[١] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٢٩ وما بعدها .

الفصل الرابع

الفلسفة السياسية عند أرسطو

أولاً : حياته ومؤلفاته السياسية

ثانيًا : كيفية نشأة الدولة

ثالثًا : أشكال الحكومات عند أرسطو

رابعًا : حكم القانون

خامسًا : نظرية أرسطو في الكسب وإنتاج الثروة

سادسًا : نظرية أرسطو في أسباب الثورات

سابعًا : نظرية فصل السلطات

ثامنًا : تعريف المواطن

تاسعًا : موقف أرسطو من الرق

عاشرًا : الدولة المثالية عند أرسطو

الفلسفة السياسية عند أرسطو
(٣٨٤ _ ٣٢٢ ق ٠ م)

أولاً : حياته ومؤلفاته السياسية

ولد أرسطو في مدينة اسطاجيرا من مدن تراقيا عام ٣٨٤ ق ٠ م ، والتحق أكاديمية أفلاطون ، واستمر في الدراسة بها لمدة عشرين عامًا . ولما توفى أفلاطون تجول أرسطو في مدن اليونان وآسيا الصغرى . وقد استدعاه فيليب الثاني ملك مقدونيا ليتولى مهمة تربية ابنه الإسكندر في العاصمة المقدونية بيلا . إلا أن أرسطو رجع إلى أثينا بعد وفاة فيليب وتولي ابنه الاسكندر العرش ، وهناك أنشأ مدرسته " اللوقيون " . وبعد وفاة الاسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق ٠ م ظهرت ردود فعل عدائية للمقدونيين في أثينا وفي غيرها من المدن اليونانية . ولما كان أرسطو معروفًا بصداقته للمقدونيين ، كان عليه أن يترك المدينة خشية اتهامه بالإلحاد الذي كان سببًا في إعدام سقراط . وقد توفى أرسطو عام ٣٢٢ ، بعد وفاة الإسكندر بعام واحد [١] .

ونود القول أن أرسطو لم يستطع المشاركة الفعالة في الأحداث السياسية في أثينا ، إلا أن أهميته في فلسفة السياسة ترجع إلى أن السياسة عنده لم تعد فكرًا بحتًا مجردًا ، بل أضاف إلى الفكر المجرد التجربة ، بمعنى أنه اعتمد المنهج التجريبي الواقعي الذي يستند على الملاحظة ، ويسترشد بالتجربة التاريخية ، وبالظروف السياسية والاجتماعية القائمة [٢] .

---

[١] د .أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٤٢ .

[٢] د . فتحية النبراوي ، د . محمد نصر مهنا : تطور الفكر السياسي في الإسلام – جـ ١ – دار المعارف – القاهرة – ط١ – ١٩٨٢ – ص ٤٧ .

ولتفسير ذلك نقول بأن أرسطو قد استفاد من علم الأحياء في فلسفته السياسية ، فإذا كان أفلاطون قد اعتقد أنه يمكن في السياسة تطبيق مبادئ لها من الدقة واليقين ما لمبادئ الرياضة ، إلا أن عناية أرسطو قد انصرفت من بادئ الأمر إلى دراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة التجريبية . وقد تركت هذه الخبرة العلمية على تفكير أرسطو في السياسة طابعها الذي ظهر في عنايته بتصنيف الدساتير وتحليلها والبحث في الثورات وأسبابها ، والعوامل المؤثرة في ثبات الحكم أو زواله .

وقد اعتمد أرسطو في آرائه عن الدولة على دراسة مادة ضخمة جمعها تلاميذه من دساتير ١٥٨ دولة من دول المدن اليونانية ، وضمها أرسطو في كتابه (نظام الأثينيين) . وقد عثر على أحد هذه الدساتير " دستور أثينا " عام ١٨٩٠ . ولقد عكست آراء أرسطو في الطبقات الاجتماعية وأشكال الحكم أزمة المجتمع العبودي في أثينا ، وبداية انحطاط طبقة ملاك العبيد . وكان أرسطو في دراسته للمدن المثلى أشد تقديرًا للتنوع والاحتياجات المحلية الخاصة من أستاذه أفلاطون ، فكان أقل انبهارًا بالأشكال المثالية ، وأشد اهتمامًا بالمسار والهدف والوظيفة والنمو ، أي باختصار بأنواع الحياة التي تتولد عن العيش في مدن بعينها ، بدلاً من الإطار الخارجي " المثال " ، ولعل هذا يرجع إلى دراسته المستفيضة للكائنات العضوية الحية ، كما سبق القول . فهو يرى أن صحة أي دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع ، نتيجة لتمشيه مع غايات وأهداف هذا المجتمع ومطالبه [1] .

---

[1] د . علاء حمروش : تاريخ الفلسفة السياسية - دار التعاون للطبع والنشر - القاهرة - ١٩٨٦ - ص ٥٢ - ٥٣ .

أما عن كتب أرسطو السياسية ، فإن أهمها هو كتابه الرئيسي في هذا المجال وهو كتاب " السياسة " ، وقد قدم من خلاله بحثًا تاريخيًا للنظريات السياسية السابقة عليه ، ونقد التصور السياسي الأفلاطوني ، وعالج أنواع الحكومات المختلفة ، وقام بتحليل المعاني السياسية المختلفة للدولة والقانون . كما أن له كتاب ثان يمكن الاطلاع على فلسفته السياسية من خلاله وهو " علم الأخلاق إلى نيقوماخوس " .

ثانيا : كيفية نشأة الدولة

يرى أرسطو أن الدولة تمر بثلاثة مراحل لنشأتها ، فهو بداية يذهب إلى أن الدولة ظهرت نتيجة لتطور تاريخي من الأسرة التي هي النواة الأولى في بناء المجتمع . وقد نشأت الأسرة نتيجة للحاجات الضرورية التي يشعر بها المرء ، وأهمها في رأيه الحاجة إلى التناسل لبقاء النوع " فهناك دافع يجعل كل موجود يترك خلفه موجودًا آخر يشبهه في طبيعته " . فضلاً عن الحاجة إلى الطعام والمسكن والملبس ... الخ ، مما يعجز الفرد الواحد عن القيام به .

وهكذا كانت الأسرة أسبق الجماعات الإنسانية إلى الظهور ، إذ الأصل أن يجتمع كائنان لا غنى للواحد منهما عن الآخر ، هما الرجل والمرأة ، لإنجاب النسل ، ولا يتم تكوين الأسرة بطريقة متعمدة ، فارتباط الذكر بالأنثى موجود عند الحيوان ، بل والنبات أيضًا ، وذلك لوجود الدافع الطبيعي الذي يدفع الموجود أن يخلف بعده موجودًا على صورته .

ولكن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر ، إذ تشعر الأسرة بحاجتها إلى أشياء أخرى غير سد حاجتها وحفظ النوع ، مثل حماية أفرادها من الهجمات

التي تشنها الأسر الأخرى ، أو حاجتها إلى درء خطر الحيوانات المفترسة ، فتصبح الأسرة في حاجة ماسة لتجمعها واتحادها في مجتمع أعلى وأكبر وهو " القرية " ، التي يصفها أرسطو بأنها " المستعمرة الطبيعية للأسرة " ، وهذه هي ثاني مرحلة للاجتماع ، وخطوة على طريق نشأة الدولة .

أما المرحلة الثالثة بعد الأسرة والقرية ، فهي اجتماع عدة قرى لتتكون منها المدينة أو الدولة ، وهي أرقى الجماعات البشرية ، لأنها تستطيع أن تكفل نفسها بنفسها ، وتضمن للأفراد حياة سعيدة ، فالسياسة عند أرسطو هي " علم السعادة الاجتماعية " ، كما أن الأخلاق هي " علم السعادة الفردية " . ووظيفة الدولة أن تحقق السعادة لجميع مواطنيها .

إذن فالدولة عند أرسطو هي تطور طبيعي من الأسرة والقرية ، غير أن التطور هنا لا يقتصر على الكم فقط بل يشمل الكيف أيضًا ، فهي تقوم بما كانت تقوم به الأسرة والقرية ، بل وأضافت أيضًا غاية أعلى ، وأشبعت جوانب عليا في الإنسان حيث توفر لها الحياة الفاضلة في مجتمع أكثر تمدينًا ، وأقرب إلى الطبيعة الحقة للإنسان ، صحيح أن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي " فهو المخلوق الوحيد الذي يميل إلى الحياة في مدينة ، ويخضع نفسه للقوانين ، لكنه أيضًا المخلوق الوحيد الذي ينتج العلم ، والفن ، والدين ، وجميع مظاهر الحضارة ، وهي أمور تدل على كمال التطور البشري ، ولا يستطيع الإنسان تحقيقها إلا في مجتمع المدينة أو الدولة . ومن يستطيع الحياة خارج المدينة ، وليس به حاجة لأنه مكتف بنفسه بالفعل ، إما أن يكون حيوانًا أو إلهًا " .

هكذا نجد أن الدولة هي الهدف النهائي للاجتماع البشري ، وإن جاءت متأخرة من حيث الزمان ، إلا أن لها الأولوية ، لأنها غاية المراحل السابقة [١] .

ثالثًا : أشكال الحكومات عند أرسطو

فرّق أرسطو بين الدولة والحكومة ، فالدولة في نظره هي مجموع من المواطنين ، يعيشون على قطعة معينة من الأرض ، ولكن مع التأكيد على أن : " لا يكون المرء مواطنًا بفضل الإقامة في المكان فحسب ، وذلك لأن الأجانب والعبيد يشاركون في الإقامة أيضًا مع المواطنين ، لكنهم ليسوا مواطنين " ، " فلا شيء يعطي المواطن صفة المواطنة الكاملة إلا المشاركة في الأمور التشريعية والتنفيذية .. الخ " .

أما الحكومة فهي الفئة التي تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة . ويرى أن هذه الهيئة تختلف أشكالها باختلاف الغاية التي ترمي إليها ، وتختلف كذلك باختلاف عدد الحكام . فمن الناحية الأولى ، فالحكومة إما صالحة وإما فاسدة ، والحكومة الصالحة هي التي تعمل لخير الأفراد ، وغايتها تحقيق سعادة المجموع . والحكومة الفاسدة هي التي تتوخى مصلحة أفرادها وتدبر مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع .

---

[١] انظر : أرسطو : السياسة – الكتاب الأول – ص ٩٢ وما بعدها ، د . إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية – سلسلة عالم المعرفة – عدد ١٨٣ – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت – ١٩٩٤ – ص ١٢٧ وما بعدها .

أما من الناحية الثانية ، أي عدد الحكام ، فالحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية ، أي قد يكون الحاكم فردًا أو قلة من الأفراد ، أو كثرة .

ولو أننا جمعنا المعيارين معًا " الكمي والكيفي " لأمكن تقسيم أشكال الحكم عند أرسطو إلى ستة أشكال ، ثلاثة منها صالحة وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية . وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة على الترتيب وهي : الطغيان والأوليجاركية والديماجوجية .

فالملكية يكون الحاكم فردًا ، لكنه يحكم وفقًا للقانون ويستهدف الصالح العام . والأرستقراطية تكون السلطة في يد قلة متميزة من جميع الوجوه ، وهي تحكم أيضًا طبقًا للقانون وتستهدف الصالح العام . أما الديمقراطية ، فهي حكومة الكثرة التي تعمل لخير المواطنين ، وتمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى الدستور .

وهذه الأشكال من الحكومات الصالحة ، يمكن أن تتحول إلى حكومات فاسدة ، فإذا جنح الملك أو الفرد إلى الظلم وتوخى مصلحته الخاصة ، انقلبت حكومته من ملكية فاضلة إلى استبدادية أو طغيان . وإذا حادت الطبقة الأرستقراطية عن الطريق السوي ، فإنها تنقلب إلى حكومة الأغنياء الطماعين " الأوليجارشية " . وعلى هذا النحو أيضًا إذا فسدت الديمقراطية وأسرفت في الحرية فإنها تتحول إلى حكومة الغوغاء والدهماء التي يعوزها التبصر وإدراك حقائق الأمور .

وقد أوضح أرسطو في كتابه " السياسة " بعد عرضه للأشكال الصالحة والأشكال الفاسدة من الحكومات ، أن " الملكية " قد تبدو لأول وهلة

هي الحكم الأصلح ، ولكن الفرد الذي ينفرد بالفضل لا يوجد إلا نادرًا ، والفرد متى وصل إلى حكم الدولة ، فإنه يرغب في أن يقلد الحكم من بعده إلى ذريته ، ويحتكر السلطة لعائلته . كما أن الملك دائمًا يحتاج إلى أصدقاء يعاونوه في الحكم ، فلماذا لم نضع مبدأ المشاركة من الأصل بدلاً من ترك الدولة لإرادة فرد واحد ؟ .

ويوحي هذا بأن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد واحد ، لأن أكثر أشكال الحكومات فسادًا هو فساد الحكومة الملكية ، فالطغيان هو أسوأ الحكومات [١] ، وهو أبعدها عن الحكم الفاضل . ثم تجئ الأوليجارشية ، وهي بعيدة كل البعد عن الأرستقراطية الفاضلة . أما الديماجوجية ، فإنها هي ما يمكن أن يطاق من بين أشكال الحكومات الفاسدة [٢] .

ويخلص أرسطو في النهاية إلى أن أصلح حكومة ممكنة للدولة ، هي حكومة وسطى بين الحكومات الصالحة ، يسميها بـ " الحكومة الدستورية " (البوليتيا) . وهي حكومة وسط بين الأرستقراطية والديمقراطية ، وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولي الحكم للطبقة المتوسطة ، فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء .

ونجد هنا أن أرسطو قد طبق نظريته الأخلاقية في أن " خير الأمور الوسط " فالفضيلة هي الوسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، بالضبط فإن تلك الحكومة تتألف من طبقة أفرادها بطبيعة مركزهم الاجتماعي بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع ، فلا تدفعهم شهوة حب المال إلى الطمع

---

(١) انظر تفصيل آراء أرسطو حول قضية الطغيان والطاغية وارتباطهما بالنظام الملكي في : د . إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية – ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) انظر : أرسطو : السياسة – الكتاب الثالث – ص ١٩٨ وما بعدها .

الأعمى ، ولا يحفزهم الفقر الشديد إلى الانقضاض علـــى الثـــروة والتنكيـــل بمصالح الآخرين ، وهؤلاء هم في حقيقة الأمر أخيار المـــواطنين وأعقلهـــم وأجدرهم بتحمل أعباء الحكم ، ولا سيما إذا ساروا بالدولة في ظـــل أحكـــام الدستور الذي يشرعه العقلاء والحكماء [١] .

رابعًا : حكم القانون

ذكرنا قبل قليل أن أرسطو يفضل حكم " الحكومة الدستورية " ، وقـــد اتفق أرسطو مع فكر أفلاطون في كتابه " القوانين " في أنه لا وجه للمفاضلة بين حكم الفيلسوف وحكم القانون ، لأن ما جاء في هذا الكتاب لأفلاطون يؤكد على سيادة القانون . وسيادة القانون ليست لمواجهة الضـــعف فـــي النفـــوس البشرية ، ولكنها علامة الدولة الصالحة ، فأحكم الحكام في حاجة للقانون الذي هو " العقل مجردًا عن الهوى " .

وقد جاء تأييد أرسطو لحكم القانون أو الحكم الدستوري لتميزه بثلاثة أركان أساسية :

أ - أن حكم القانون يضع أمامه الصالح العام ، وبعبارة أخرى صالح الجمهور ، وهو في ذلك على العكس من الحكم الطائفي أو الاستبدادي ، فكلا الأخيرين يستهدفان صالح طبقة واحدة ، أو فرد واحد .

ب - أن هذا الحكم القانوني تطبقه الحكومة وفقًا لقواعد عامة موضـــوعية ، وليست بموجب أوامر وقرارات تحكمية ، وفي ظلـــه لا تســـتطيع الحكومـــة تجاهل العادات المرعية ، أو العرف الدستوري .

---

[١] مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية - ص ١٣٧ وما بعدها ، وانظر أيضًا : مصـــطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون - ص ١١٣ - ١١٤ .

ج - أن الحكومة الدستورية تعني حكومة المواطنين المتقبلين للحكم ، لا المرغمين عليه ، كما هو الحال في حكم الطاغية .

فالقانون كما يراه أرسطو الضمان الوحيد في مواجهة أطماع الأشخاص ، وهو خير سبيل لضمان الحريات والحفاظ عليها ، ولذلك قال أرسطو : إن الإنسان حين يكتمل يصبح أفضل الحيوانات جميعًا ، ولكنه حين يترك العدالة والقانون ، يصبح أحطها " ، ولا يمكن تحقيق هذا القانون إلا إذا نمت المعرفة والحكمة نموًا متواصلاً ، وتتزايد التجارب ، ويكون هناك رصيدًا متزايدًا من الحكمة يتبلور في القانون والعادات ، ولهذا فإن أرسطو رأى أن الحكمة الجماعية المتمثلة في قوانين شعب من الشعوب تكون في مرتبة أسمى من حكمة أعقل المشرعين ، فأفراد المجتمع فيما بينهم يكمل بعضهم البعض ، ومن وجهة النظر هذه لأرسطو ، نجده يفضل القانون المستمد من العرف على القانون المكتوب (١) .

خامسًا : نظرية أرسطو في الكسب وإنتاج الثروة

كان أرسطو هو أول من تساءل عن : كيف تتكون الثروات ، وكيف تتوزع في المجتمع ، فبحث في وسائل تكوين الثروة ، فذهب إلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة ، كالصيد والرعي والزراعة ، بل إنه أعد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال .

---

(١) أرسطو : السياسة - الكتاب الثالث - ص ٢٣٠ وما بعدها ، وانظر أيضًا : د . محمد بهاء الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي - ص ٤٢ - ٤٣ ، وانظر أيضًا نفس المعنى في : فتحية النبراوي ، محمد نصر مهنا : تطور الفكر السياسي في الإسلام - جـ١ - ص ٥٠ - ٥١ .

أما عن الطرق غير الطبيعية لاقتناء الثروة فمنها التجارة . فقد رأى أن تظل التجارة محدودة بالمقايضة التي تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة ، أما إذا اتسعت بحيث تصبح غايتها هي اقتناء الثروة من أجل الثروة ، وتجاوزت حدود الغاية الطبيعية السليمة ، فإنها تتحول إلى خطر جسيم . ويرى في هذا الصدد أن المقايضة في أصلها طبيعية ، وهي مستعملة لدى الشعوب البربرية ، ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة ، عرف معنى تنمية الثروة الذي لا يعرف حدًا . لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة ، الأول يسميه " الاقتصاد " ، وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم ، وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته . أما النوع الآخر فهو الذي يسميه فن تداول المال " خريماتيكا " ، وهو الغنى الناتج عن الربا والتجارة . ويضرب أرسطو مثلاً لذلك بطاليس الذي احتكر معاصر الزيتون في عام من الأعوام ، فأثرى ثراءً شديدًا ، وهذا النوع من الاحتكار في التجارة خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هذا لا يرتبط بغنى المجتمع ، ولا يعود على المجتمع بأي فائدة [١] .

سادسًا : نظرية أرسطو في أسباب الثورات

حفل عصر أرسطو بقيام كثير من الثورات ، وحدوث انقلابات دستورية وعسكرية وغزوات خارجية ، فاستأثرت هذه الظواهر بعناية أرسطو . وقد رأى أن ظاهرة الثورات لا تنشأ عن طريق المصادفات أو

---

[١] أرسطو : السياسة – الكتاب الأول – ص ١٠٨ وما بعدها ، أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٤٦ - ٤٧ .

الأهواء والمنازعات الشخصية ، بل هي ظاهرة ترجع إلى أسباب عميقة في طبيعة التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي في الدولة .

ولعل أهم سبب ترجع إليه معظم الثورات هو سوء استعمال المبدأ الذي تقوم عليه الحكومة ، والإفراط في استخدامه ، فيجب على كل دولة تريد أن تتجنب الانقلابات السياسية ، أن تقلل إلى حد ما من التطبيقات التعسفية ، ولا تسرف في فهم الدعامة التي تقوم عليها فهمًا يخرج بها عن الحدود التي تجيزها استساغة هذا المبدأ .

هذا هو السبب العام لقيام الثورات والذي ذكره أرسطو ، ولكنه أضاف إليه أسبابًا جزئية ، ويرى أرسطو في هذا الصدد أنه إذا أردنا أن ندرس كيف تتولد صنوف الشقاق والانقلابات السياسية ، فلنبحث بصفة أساسية عن أصلها وعللها ، وقد رد هذا إلى ثلاثة أمور وهي : الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون ، وهدف الثورة ، ثم الظروف المواتية التي تؤدي إلى الاضطراب بين صفوف المواطنين .

أما عن أهم الدوافع التي تهيئ النفوس للثورة فأهمها :

١- الرغبة في المساواة ، لأن المواطنين متى رأوا أنفسهم ضحية لضروب من الامتياز ، ثاروا ناشدين المساواة . وتارة تكون الثورة بسبب الرغبة في اللامساواة وفي طلب السيادة السياسية عندما لا يكون لهم من الحقوق أكثر مما للآخرين ، على الرغم مما يفترضونه لأنفسهم من الفضل . مثال ذلك : متى كان الإنسان في مركز منحط ، فإنه يثور ليحصل على المساواة ، ومتى حصل عليها ثار ليسود .

٢- الطمع في الثروات وفي الشرف السياسي ، فهذان العاملان من شـأنهما أن يؤججا نار الثورة دون أن يطمح القائمون بها في الحصول على واحد منها . غير أنه يزيد في حنقهم أن يروا بعض الأفـراد يتمتعـون بهـذه الأمور بحق أو بغير حق .

٣- المنفعة ، فهي علة تجلب الثورة ، فمتى كان الحكام شرهين يثرون على حساب الأفراد ثار الناس عليهم ، وعلى الدستور الذي يسبغ عليهم أمثال هذه الامتيازات الظالمة . فليس أصعب من أن يرى الإنسان نفسه محرومًا من كل امتياز ، بينما يجد كثيرين متمتعين بامتيازات لا تحصى . فالعدل لا يكون حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسبًا مع الأهلية الخاصة لكل فرد .

٤- التفوق ، فمتى تألق نجم فرد أو بضعة أفراد ، سواء في الدولة أو فـي الحكومة ، حنق الآخرون عليهم وتألبوا وثاروا ، لأن هذا التفوق سيخلف وراءه عادة إما ملكية أو أسرة أوليجارشية . ومن أجل ذلك فكرت بعض الدول في الأخذ بنظام " التغريب " أو النفي ، اتقاء لغلو النفوذ السياسي .

٥- الخوف ، قد يكون سببًا في الإضراب والثورة ، حينما يثور المجرمـون خشية العقاب ، أو حينما يحس المواطنون أن ظلمًا سيحيق بهـم ، أو أن الدولة تتربص بهم ... الخ .

٦- الاحتقار ، قد يكون دافعًا إلى الثورة ، كما يثور الأغنيـاء فـي النظـام الديمقراطي احتقارًا للعربدة الشعبية وفوضى العامة .

٧- النمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة يسبب أيضًـا انقلابـات سياسية ، والشأن في ذلك شأن الجسم الإنساني الذي يجب أن تنمو أجزاؤه

بالتناسب حتى يستمر التناسق بين أجزائه في مجموعها . وإذا حدث عكس ذلك كان خطرًا جسيمًا يهدد كيان الجسم . فمن المحقق أن يتغير نوع الكائن تمامًا إذا كان ينمو بلا تناسب ، لا في الامتداد فحسب ، بل أيضًا في العناصر التي تدخل في تركيبه . كذلك الجسم السياسي ، يتألف من أجزاء مختلفة ، قد يتجه بعضها في الخفاء إلى نمو خطر .

٨- اختلاف الأصول والأنساب ، وعدم انصهار السلالات التي تدخل في تكوين الدولة ، لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أي شعب كيفما اتفق ، كما أنها لا تتألف في أية ظروف مهما كانت . ومن هذا القبيل قبول تخويل الأجانب حق الإقامة في المدينة ، فقد حدث في التاريخ كثير من الوقائع والأحداث التي تشير إلى الصدام العنيف بين المواطنين والأجانب لا سيما إذا زاد عدد جالياتهم . وتشير كثير من الحوادث إلى أن الأجانب كانوا في معظم الأحوال يتربصون بالمواطنين الدوائر ، وينصبون لهم الشراك للحصول على امتيازات سخية .

٩- عامل مورفولوجي من شأنه أن يدعو إلى الاضطراب والفوضى ، وقد عبر عنه أرسطو بـ " الوضع التخطيطي " . ويتحقق هذا العامل عندما يمنع توزيع الأرض من أن تكون للمدينة وحدة حقيقية ، فقد تختلف الآراء السياسية من جزء لآخر ، وقد لا تتمثل رغبات الأجزاء بكفاية ، فتقوم الثورة مع أنها تخضع برمتها لنظام سياسي واحد .

في ختام هذه النقطة نقول أن أرسطو قد استفاد في عرضه لأسباب الثورات من وقائع التاريخ ، التي اتخذها سندًا واستمد منها معظم آرائه ، وحلل أرسطو كل شكل من أشكال الحكومات ، واستنتج من هذا التحليل الأسباب التي تؤدي إلى الثورة ، والتي تؤدي إلى قلب نظام الحكم وإقامة

نظام آخر على أنقاضه . إن آرائه في هذا المجال مفيدة من الناحية الاجتماعية والسياسية ، لأنها جاءت أقرب إلى حقائق الأمور ، وأدنى إلى الصواب ، لأنه اعتمد في الوصول إليها على طائفة غير يسيرة من حوادث التاريخ ومن الانقلابات السياسية التي حفل بها عصره [١] .

سابعًا : نظرية فصل السلطات

ميز أرسطو في الدولة بين ثلاث هيئات أساسية تتركز فيها السلطة وهي : الهيئة التشريعية ، والهيئة التنفيذية ، والهيئة القضائية . كما ميز بين وظائفها ورأى ضرورة الفصل بين اختصاصاتها ، واستقلال كل منها في العمل ، وعدم تركيزها في يد واحدة ، فليس أخطر على مصالح الدولة من أن تجتمع هذه السلطات في شخص واحد . ومتى أجيد تقسيم هذه السلطات وتوزيعها ، أجيد نظام الدولة كلها . وتمتاز الدول بعضها عن بعض بمقدار ما تتمتع به هذه الهيئات من استقلال .

ويرى أرسطو أن السلطة التشريعية تتركز في الجمعية العمومية لجمهور المواطنين ، وتختلف هذه الجمعية باختلاف أشكال الحكومات ، وباختلاف النصاب المقرر لعضوية الجمعية . كما تختلف باختلاف نطاق عدد السكان كذلك . ومهما يكن من أمر أشكالها وتكوينها ، فهي " السيد الحق للدولة " ، وهي مصدر السيادة والسلطان . وأهم اختصاصاتها : إصدار القوانين ، وانتخاب الحكام ، وتقرير الحرب والسلام ، وعقد المعاهدات وحلها ، وإصدار أحكام الإعدام والنفي والمصادرة ، ومحاسبة الحكام ، ثم بحث الحسابات العمومية للدولة .

---

[١] انظر العلل المختلفة للثورات عند أرسطو في كتابه السياسة – الكتاب الثامن – ص ٣٩٠ وما بعدها ، وانظر أيضًا : د . مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية – ص ١٤٢ وما بعدها .

أما السلطة التنفيذية فقد عـين أرسـطو طبيعتهـا وعـدد إدارتهـا واختصاصات كل إدارة على حده ، وبحث في دقائق هذه الأمـور وعـرض لكثير من الإشكاليات التي لا تزال مثارة حتى اليوم ، ومنهـا : هـل تعطـى الوظيفة طوال الحياة أم لآجال طويلة أو لمدة مقيدة ، قد تكون سـنة أو سـتة أشهر ؟ ، وهل يؤتى الفرد الوظيفة مرة واحدة أم عدة مرات ؟ ، وعلـى أي شكل يعين الموظفون ؟ ، ومن يشرف عليهم ؟ ، وما هي الضمانات الكفيلـة بحسن سيرهم وسريرتهم ؟ ، ومن الذي يعينهم ؟ . ويرى أرسطو أنه " ينبغي معرفة الحلول الممكنة لهذه الأسئلة المختلفة أو تبعًا لما يحقق مصالحها " .

أما عن السلطة القضائية ، فقد عرض أرسطو لثلاث نقـاط رئيسـية وهي : موظفو الهيئة القضائية ، واختصاصاتهم ، وطرق تأليف المحاكم . أما الموظفون وهم القضـاة ، فيجـب أن يختـاروا مـن المـواطنين . وأمـا الاختصاصات ، فإنها تختلف باختلاف المحاكم . وأما طريقة التأليف ، فـإن المحاكم يمكن أن ترتب بالانتخاب أو بالقرعة (١) .

ثامنًا : تعريف المواطن

يرى أرسطو أن تعريف المواطن غير متفق عليه في كل مكان ، فقد يكون مواطنًا في حكومة ديمقراطية ، ولكنه لا يصلح لصفة المواطنـة فـي حكومة الأوليجارشية . وذلك لأن بعض المدن قد تجعل صفة المواطنة مترتبة على محل الإقامة ، أو على الانحدار من أسلاف مواطنين .

---

(١) أرسطو : السياسة – الكتاب السادس – ص ٣٤٨ وما بعدها ، مصطفى الخشاب : المذاهب والنظريـات السياسية – ص ١٤٧ وما بعدها .

ولكن هذه الشروط لا تكفي في رأي أرسطو ، فقد خص المواطن بشرط الكفاءة على تحمل المسئولية في القيام بالمشاركة في الحياة السياسية العامة ، كعضوية الجمعية الشعبية ، أو وظائف القضاء في المحاكم ، والتي ينطبق على من لهم الحق في ذلك ، حتى وإن لم يكونوا يشاركون بالفعل . وهؤلاء الذين ينطبق عليهم صفة المواطنة ، يكونون قاعدة كبيرة في المدن الديمقراطية ، أو قد تضيق دائرتهم في ظل النظم الأوليجارشية كاسبرطة وقرطاجنة ، إذ تقتصر هذه المهام على عدد قليل من الناس .

ويتساءل أرسطو ، هل الإنسان بوصفه إنسانًا شيئًا مختلفًا عن المواطن ، أو بمعنى آخر : هل يمكن لفضيلة الإنسان بوصفه إنسان أن تتحد بفضيلة المواطن ؟ [illegible] بأن المواطن العادي لا يشترط فيه أن يكون الإنسان الصالح مو[illegible] صالح ، ولكن بالنسبة للحاكم يشترط أن يكون الحاكم الصالح مواطنًا صالحًا [1] .

تاسعًا : موقف أرسطو من الرق

يرى أرسطو أن العبيد وظيفتهم تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال . ونظام الرق في نظره نظام طبيعي ، فمن الناس من خلقوا أحرارًا ، فزودوا بالجسم والعقل معًا ، ومنهم من خلق عبدًا ، فلم يزود إلا بقوى الجسم وحدها ، أي منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة فقط .

وكما أن لكل فن أدواته ، فإن فن تدبير المنزل ينبغي أن يكون له أدواته . ومن هذه الأدوات ما هو غير حي ، ومنها ما هو حي . والعبد هو

---

[1] أرسطو : السياسة – الكتاب الثالث – ص ١٨١ وما بعدها .

الأداة الحية وهو العامل الأول وأهم الأدوات جميعًا . فالرقيق في نظر أرسطو هو " آلة الحياة الحية " ، لأنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل .

وقد تأثر أرسطو في هذا الرأي بما كان يسير عليه اليونان في شئونهم ، وبالأفكار السائدة التي كانوا يبررون بها نظمهم . ولعل أفلاطون كان أخف وطأة من تلميذه أرسطو ، فلم يذكر الرق في جمهوريته المثالية ، وأطلق على جميع أفراد الشعب " مواطنون فضلاء " ، غير أنه لم يجرؤ أن يطالب بتطبيق هذه النظرة على المجتمع الذي يعيش فيه .

ومع تقرير أرسطو للفروق الجوهرية بين الأفراد والأرقاء ، يعود وينسب إلى الأرقاء بعض الفضائل التي ينسبها للأحرار ، فيقول : " إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التي منحتها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان ، وإن كثيرًا من الرجال والأحرار يستأهلون الرق " وهذا يوضح تهافت نظرية أرسطو في الرق ، فهذه الأقوال كانت كافية لهدم نظريته . وقد فتح أرسطو بها باب العتق أمام الأرقاء ، ويقال إنه أوصى بعتق عبيده لما حضرته الوفاة ، ونصح كثيرًا بالرفق في معاملتهم والعطف عليهم ، وأوجب على الأسياد عدم استغلال سلطانهم في الإساءة إليهم أو التنكيل بهم .

وقد حاول بعض الباحثين إسناد نظرية أرسطو في الرق الطبيعي إلى موقفه العام في التمييز بين النفس والجسم ، وعلاقتهما ببعض ، فكما أن النفس تقود الجسم ، فكذلك بعض البشر يحتاجون لمن يقودهم ويوجههم ، كحاجة الأطفال للتوجيه الأبوي . إن الرقيق أشبه بإنسان غير ناضج رغم اكتمال نموه الجسمي ، إنه ليس إنسانًا كاملاً لذا يحتاج لتوجيه الآخرين [١] .

---

[١] انظر آراء أرسطو حول الرق في : السياسة – الكتاب الأول – ص ٩٨ وما بعدها .

عاشرًا : الدولة المثالية عند أرسطو

اهتم أرسطو بتقديم تصور للمدينة المثالية مثل أستاذه أفلاطون . وقد سبق لأفلاطون أن حدد الحياة المثالية في قيام كل فرد بما خصته الطبيعة بــه من قدرات ، بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الإنتاجي ، والجندي إلى الإعداد العسكري ، والحاكم إلى حكومته ... وهكذا . وعلى أساس هذا التخصــص تتحقق العدالة ، وينتج عن هذا السعادة التي تنعم بها الدولة .

ولم يختلف أرسطو عن أستاذه أفلاطون لهذا التمييز بين الطبقــات ، والوظائف المقررة لها ، وهذا هو طابع اليونان بشكل عام ، فقد أنزل العمــل اليدوي إلى أدنى مستوى ، وارتفع بالحيــاة النظريــة والتأمــل إلــى أرفــع المستويات . بل إن آراءه التي ذكرها في التمييز بين الطبقات علــى أســاس نوعية الأعمال التي تقوم بها تكاد تتناقض ولا تتفق مع ما سبق أن دعا إليــه من وجوب احترام رأي الأكثريــة ، حينمــا كــان بصــدد اختيــار أفضــل الحكومات .

وأول شروط الحياة المثالية هي التحرر من العمل اليدوي ، لأنه عمل يحط من شأن صاحبه ، بل يشوه جسمه ويفسد روحه . يقول : " إن الفــراغ يؤتينا اللذة والسعادة ، وليست هذه الأشياء من نصيب الذين يعملون ، بل هــم اللذين يعيشون عيش الفراغ " . وارتباط المواطن بعمل يدر عليه أجرًا ، هــو أمر يحط من كرامة الرجل الحر ، حتى الفنون الجميلة ، لا ينبغي الارتــزاق من ممارستها ، بل تطلب لذاتها .

وهناك فرق كبير بين أفلاطون وأرسطو حول هذه النقطة ، فــالنظر العقلي والتأمل عند أرسطو يتخذ مكانة تختلف عن المكانة التي كان عليها في

فلسفة أفلاطون ، فقد طالب أفلاطون حكام المدينة بمزاولة الفكر الفلسفي وتأمل حقائق المثل ، فإنما كان هذا عملاً يسير جنبًا إلى جنب مع قيامهم بالأعمال الإدارية في المدينة ، وكان هذا شرط تمليه السياسة والصالح العام ، فالتأمل لا يلغي العمل عند أفلاطون .

وهنا تختلف وظيفة التأمل عند أفلاطون عنها عند أرسطو ، فالتأمل عند أفلاطون يخدم وظيفة الحكم والصالح العام . في حين يظل عند أرسطو سعادة فردية . ولهذه الأهمية للتأمل النظري والمنفعة العقلية ، فقد اتجهت التربية عند أرسطو إلى توجيه المواطن نحو هذه الغاية ، وهي التفرغ لحياة النظر العقلي . إنها تتلخص في حسن استخدام المواطن الحر لفراغه ، وخير ما يملأ به فراغه هو طلب المعرفة لذلتها .

وقد رأى أن تتولى الدولة مهمة التربية ، وذلك لأن الدولة هي التي تشكل المواطن بحسب المثل الأعلى الذي تتطلبه ، ذلك لأن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة ، هي الكفيلة بقوام الدولة .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في ضرورة البدء بالتربية في سن مبكرة ، ويرى أن توجيه التربية في بادئ الأمر إلى العناية بالجسم . ثم تنطلق من التربية الرياضية إلى تهذيب الغرائز والعادات الأخلاقية . ثم تتجه الدولة إلى تنمية القدرات العقلية ، لذلك يوصي أرسطو بانتقاء القصص والفنون التي تثبت النشء على الفضائل . وهو يرى أن العناية بالجسم ينبغي أن تسبق العناية بالنفس ، وتهذيب الغرائز والشهوات يسبق إصلاح العقل ، لأن العناية بالبدن هي من أجل العناية بالنفس .

ويتناول أرسطو بالدراسة عنصر السكان في دولته المثالية ، فيتحدث عن طبيعة الشعوب المختلفة ، فيصف سكان البلاد الشمالية بالشجاعة ، لكـن افتقارهم إلى سرعة الفهم وإتقان الفنون الجميلة جعلهم لا يصلحون إلا للتغلب على جيرانهم . أما الآسيويون ، فهم يتصفون بسرعة الفهم وإتقان الفنـون ، ولكن تنقصهم الشجاعة ، فيقعون في الأسـر ويتعرضـون للعبوديـة . أمـا الإغريق ، فهم بالطبيعة أحرار ، وهم قادرون على حكم العلم ، إذا وفقوا إلى السياسة الصالحة .

وحتى تستقر مدينته المثالية ، فإنه يشترط مجموعة شروط أهمها : أن تظل ذات حجم محدود ، بحيث تكون وحدة قائمة بذاتها مستقلة بنفسها ، وتكفي حاجاتها ، فلا تعتمد في اقتصادها على التجارة الخارجية الواسعة . ولا يجب أن يزيد حجم السكان أو ينقص عن الحد الذي يسمح لهم بكفاية حاجتها مـن الثروة البشرية ، والذي يسمح بمراقبتهم وحفظ النظـام ، لـذلك فهـو يبـيح الإجهاض وإعدام المشوهين [١] .

---

[١] أرسطو : السياسة – الكتاب الرابع – ص ٢٣٦ وما بعدها ، وانظر أيضًا : د . أميرة حلمـي مطـر : في فلسفة السياسة – ص ٥٢ وما بعدها .

الفصل الخامس

الفلسفة السياسية عند فلاسفة الرومان

أولاً : المصادر الفكرية لفلسفة السياسة عند الرومان

ثانيًا : الأسس العامة للفلسفة السياسية في العصر الروماني

ثالثًا : الفلسفة السياسية عند شيشرون

رابعًا : الفلسفة السياسية عند سينيكا



الفلسفة السياسية عند فلاسفة الرومان

أولاً : المصادر الفكرية لفلسفة السياسة عند الرومان

أهم ما يلاحظ على الأوضاع السياسية والأفكار السياسية بعد أرسطو ، هو انهيار وحدة دولة المدينة التي مثلت الوحدة السياسية الرئيسية في اليونان القديمة . ولقد تميز الوضع من الناحية السياسية بقيام الإمبراطوريات ، فقد قضت مقدونيا ، على يد الاسكندر الأكبر ، ومن بعدها روما على دولة المدينة اليونانية ، أي أن المحدودية التي ميزت أفكار أفلاطون وأرسطو بدأت تتلاشى ، وظهر اتجاه نحو العالمية " على المستوى الفلسفي بالطبع " .

ويلاحظ أن أهم المفكرين اليونانيين فيما بعد أرسطو ، انتهوا إلى أن السياسة والعمل فيها يعتبر شرًا ، وبالتالي فإن على الفرد أن يبحث عن سعادته في مجالات أخرى غير المجالات السياسية .

وقد بدا واضحًا أن السلطة السياسية في ظل التوسعات الاستعمارية قد انفصلت عن العدالة ، وعليه فإن أهم ما يميز الأفكار السياسية في تلك الفترة هو النظرة المتشائمة التي انتشرت بعد أرسطو والتي تمثلت في أفكار الأبيقورية والرواقية ، وكان همها الأساسي أن تأخذ بأيدي الناس في أوقات الشدة والبلاء .

١ - الأبيقورية :

هذه الفلسفة تحاول أن تنظر للوضع القائم الذي وضح فيه انفصال الفرد عن الدولة ، وضرورة أن يبحث الفرد بنفسه عن هدفه في الحياة وهو تحقيق السعادة . وقد أوضح الأبيقوريون أن أهم هدف للحياة هو تحقيق السعادة للفرد ، وأن السعادة هي إشباع الرغبات الروحية والأخلاقية والمادية لكل فرد ، وبالتالي فإن الدولة ما هي إلا أداة لإشباع رغبات الأفراد .

والقانون ما هو إلا وسيلة نفعية لضمان السلام والطمأنينة بالنسبة للأفـراد ، وعليه فإن من وجهة نظرهم أن أي حكومة يمكنها أن تفرض القانون تعتبـر حكومة فاضلة ، ويجب أن يخضع لها الأفراد تحقيقًا لمصالحهم . ومن ثم فلا يوجد فرق بين نظام ملكي مستنير ونظام استبدادي ، ما دامت جميعًا تحقـق للفرد رغباته ، فقد طغى الاتجاه النفعي على أفكار الأبيقوريين [١] .

ولتفسير ذلك نقول : أن من أهم المبادئ التي نادى بها أبيقـور هـي الدعوة الإيجابية إلى الإقبال على الحياة والحصول على اللذة أو المنفعة . وما دام الحصول عليها لا يمكن أن يتكامل إلا بالاتصال بـالآخرين ومشـاركتهم حياتهم ، فمن الطبيعي أن يكون ضمن حقوق الفرد الطبيعية أن ينتفـع بهـذا الاتصال بالآخرين ، وذلك عبر صورة من صور التعاقد التـي يلتـزم بهـا الطرفان ، الفرد والمجتمع الذي يتصل به أو من خلاله بآخرين . ويعبر أبيقور عن هذا الحق بقوله : " إن الحق الطبيعي تعاقد نفعي ، الغاية منـه ألا يسـئ الناس إلى بعضها البعض " .

فالغرض من المجتمع المدني إذن لا يتحقق إلا إذا حدث ذلك التعاقـد النفعي بين أفراده بحيث لا يسئ أحدهم إلى الآخر ، وبحيث يتحقـق للجميـع تبادل المنافع في أمان وطمأنينة . إن الإنسان الفرد لن يخرج من عزلته عنـد الأبيقورية إلا إذا حدث هذا التعاقد المأمول ، بحيث يمـارس الفـرد حياتـه الاجتماعية ويحصل على منافعه وهو آمن من أذى الآخرين ، فالحقيقة التـي يدركها أبيقور جيدًا هي " أنه لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض . ولا معنى لهما أيضًـا عنـد الشعوب التي لم تقدر على إبرام تعاقد ، الغاية منه ألا يضر أحد بـالآخر وألا

---

[١] د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ١٠٥ – ١٠٦ .

يلحقه منه ضرر " . وما ذلك إلا لأن أبيقور مؤمن بأنه لا يوجد عدل في ذاته ، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان .

ولا شك أن أبيقور هنا يتفق مع أسلافه من السفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان مقياس كل شيء ، وأن الدولة تقوم على اتفاق الأفراد على معنى معين للعدل . وأن هذا المعنى يمكن أن يتغير من عصر إلى عصر ، المهم أن يكون هذا المفهوم للعدل متفق عليه بين أفراد هذا المجتمع حسب التعبير الأبيقوري السابق ، فالعدل ينبغي أن يكون " هو عينه بالنسبة إلى الجميع ، ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية .

إن المعيار الذي يقيس به أبيقور صلاحية مفهوم العدالة التي تقوم عليه الدولة ، هو النفع والفائدة المتبادلة التي تقود الأفراد في ذلك المجتمع المدني الذي يشكلونه ، بحيث لا ينبغي أن يكون هناك غلبة لمصالح فرد على آخر ، أو لمصالح طبقة على أخرى . وقد صدق أبيقور حينما أكد ذلك بقوله بعبارة حاسمة أنه : إذا ما وضع بعضهم قانوناً لا يخدم مصالح الجميع ، فإن هذا القانون لا يملك قط صفة العدل " . إذن الأمن الاجتماعي وتبادل المنافع والفوائد هو إذن أساس تحقق العدالة ، بل هو ماهيتها عند أبيقور ، وهكذا فإن فكرة أبيقور عن الدولة والعدالة لا يستنبطها من نظرات تأملية ميتافيزيقية ، وإنما يستخرجها من قلب الواقع الاجتماعي الذي يعيشه [١] .

٢ – الرواقية :

---

[١] د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ١٤١ وما بعدها ، وانظر آراء أبيقور حول المفهوم التعاقدي للدولة في : أبيقور : الحكم الأساسية – منشورة بكتاب: أبيقور الرسائل والحكم – دراسة وترجمة : جلال الدين سعيد – الدار العربية للكتاب- بيروت - ١٩٩١ – ص ٢١٢ وما بعدها .

تميزت هذه المدرسة منذ أسسها زينون ، بانتشار أفكارها وجاذبيتها ، فقد جمعت بين روادها النقيضين : القاع والقمة . وضمت من كان عبدًا وهو أبكتيتوس ، ومن كان امبراطورًا وهو ماركوس أوريليوس ، وذلك في نسيج فكري متكامل ومترابط ينادي بالمساواة العالمية بين البشر جميعًا .

وتعتبر الرواقية إلى حد كبير إعادة صياغة لأفكار أفلاطون وأرسطو ، مع إعادة تفسيرها على مستوى عالمي ، أي أنها تمثل انعكاسًا لدور الإمبراطوريات ، ولكن أساسها ما زال أفكار أفلاطون وأرسطو إلى حد كبير ، فالأفكار التي اعتبرها أفلاطون وأرسطو صالحة للتطبيق بالنسبة للأثينيين ، جعلها الرواقيون صالحة وفي متناول أي فرد دون تفرقة ، بصرف النظر عن الجنس أو الطبقة أو غيرها .

وقد نادت الرواقية بالعالمية والمساواة وضرورة التمسك بالأخلاق ، وأوضحت مكانة القانون الطبيعي من الوجهة الفلسفية ، الأمر الذي تبناه الرومان فيما بعد من الوجهة القانونية .

والفلسفة الرواقية تهدف إلى بلوغ السعادة ، ومن ثم فقد اهتم روادها بالفلسفة ، لتوصلهم للحكمة التي تمكن الإنسان من الوقوف على الحقيقة التامة الشاملة لا جزئياتها ، فالفلسفة في نظرهم هي : " علم الأمور الإلهية والأمور البشرية " ، وهي " علم الموجودات العاقلة حيث العنصر المشترك بين العالم الإلهي والعالم البشري هو العقل " .

فالافتراض الفلسفي الأساسي للرواقية ، هو ضرورة التوافق بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية بمعناها الواسع ، ويقوم هذا التوافق على أساس أن جوهر الإنسان والطبيعة واحد هو العقل ، فالعقل الإنساني إنما هو جزء من العقل الكلي للعالم . وبما أن الجزئي هو فرع الكلي ومنبثق منه ، فإنه لا يمكن أن يخرج عليه أو يتمرد على قوانينه . ومن هنا كانت الدعوة

الرواقية إلى التوافق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي أو عقل الطبيعة ، وهما بمعنى واحد عندهم ، فالعقل الإلهي يحيط الكل برعايته وعنايته ، والإنسان الرواقي مدرك لذلك ، ومن ثم فهو يفعل ما تمليه عليه إرادة الإله المتمثلة في القدر .

وهذا التوافق جعلهم يؤمنون بالمبدأ الشهير " العيش وفقاً للطبيعة " ، وعلى الصعيد السياسي يكون نتيجة الإيمان بهذا المبدأ : الإيمان بأن جميع البشر سواسية ، لا فرق طبيعي بينهم إلا في المواهب والقدرات المؤهلين لها ، والتي تجعل أدوارهم في هذه الحياة متفاوتة وطبقاتهم متمايزة . وكما أن لجميع الكائنات أدوارها المرسومة سلفاً من قبل الإرادة الإلهية والقدر ، فكذلك جميع البشر . ومن ثم فإن على الإنسان الحكيم أن يدرك أنه وجميع ما في العالم من كائنات يخضعون لقانون واحد مسيطر وهو القانون الحاكم والموجه لكل ما يجري في الكون [1] .

وبالتالي فقد نتج عن هذا المنطق الفلسفي عدة مبادئ أساسية وهي :

١- أن الكون يحكمه قانون طبيعي واحد لا يتبدل ، وأن هذا القانون الطبيعي يمكن أن يدركه العقل الإنساني ، وأن الخروج عليه خروج على طبيعة الأشياء .

٢- أن الأفراد متساوون بحكم تمتع كل منهم بالرشد والعقل ، فالجميع ينتمون لمملكة العقل ، وأنه لا يوجد فارق بين العقلاء ، بل أن الفارق هو بين العاقل وغير العاقل أو المجنون .

٣- أن الأفراد ينتمون إلى أخوة عالمية ، وبالتالي يتخطون على أساسها حدود الدولة ، فالدولة في رأيهم ليست بالضرورة الوحدة الأساسية التي

---

(١) د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ١٤٦ .

يمكن أن تحقق للفرد ذاته ، وأن تحقق الفضيلة ، بل إن علـــى الأفـــراد التطلع إلى خارج إطار الدولة إلى العالم ككل .

ومن الجدير بالذكر أن الرواقيين قد فصـــلوا تمامًـــا بـــين الأخـــلاق والسياسة ، واعتبروا أن الأخلاق وحدها دون السياسة هي القـــوة المحركـــة للأفراد ، وأنها ليست من اختصاص الجماعة ، بل هي من اختصاص الفـــرد وحده ، وبالتالي يمكنه التحكم فيها ، فقد كان التأكيد علـــى الاكتفـــاء الـــذاتي المعنوي للفرد [١] .

ثانيًا : الأسس العامة للفلسفة السياسية في العصر الروماني

ذكرنا أنه وجدت بعد فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو الفلسفة الرواقية ، فأسهمت في إثراء الحوار السياسي بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة ، وعـــن العقل الكوني الكلي ، وعن قانون الطبيعة العام . وقد امتدت الفلسفة الرواقيـــة قرونًا طوالاً ، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التي كان حملتها فيها من أصل روماني ، أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص .

حقيقة أن مفكري الرومان السياسيين لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطـــون وأرسطو ، ولكنهم كانوا مع ذلك حملة الفلسفة السياســـية الإغريقيـــة ، وروّاد تفسيرها ونشرها في أرجاء العالم . ولا ترجع عظمـــة رومـــا مـــن الناحيـــة السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية ، بقدر ما ترجع إلى ما حققتـــه من انتصارات ونظم سياسية ، وإلى ما أسسته من نظام قانوني أثر في تطور الفكر السياسي على المدى الطويل .

ويتبادر إلى الذهن سؤال هام في هذا الصدد ، وهو لماذا اهتم الرومان بالقانون أكثر من اهتمامهم بالفلسفة السياسية ؟ .

---

[١] انظر : د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ١٠٥ وما بعدها .

لقد جاءت الأفكار والمبادئ والنظريات السياسية ، معبرة عن الظروف والملابسات التي واكبت الحضارة الرومانية ، فلقد كانت روما في بداية أمرها دولة مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكي ، تتركز فيه السلطة في يد فئة قليلة من الأسر الأرستقراطية . وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات في طبقة واحدة ، هي طبقة المواطنين الرومانيين التي لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية .

وحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل ، واستتبت أوضاعها وازدهرت أركانها ، اتجهت نحو التوسع الخارجي ، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية ، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزي ، ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني ، واتسع نطاق الاحتكاك الخارجي للإمبراطورية الرومانية ، فاضطرت إلى التعامل مع كثير من الشعوب والأجانب المقيمين فيها ، وكان من الضروري تشييد مبادئ وأحكام تحدد علاقات المواطنين بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما .

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانوني بصورة علمية دقيقة ، لكي يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف ، فظهر ما يعرف بـ " قانون الشعوب " الذي استقى قواعده من المبادئ العامة والمثل القانونية المتشابهة ، والتطبيقات السياسية المتمثلة في المجتمعات الأجنبية . ولقد شكلت هذه المبادئ أساس القانون العام الذي يطبق على جميع الشعوب ، وعلى علاقات الشعب الروماني مع غيره من الشعوب .

وكان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير في صياغة وتوحيد القانون الروماني ، ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد ، واعتبرته عنصرًا

إنسانيًا متميزًا يعيش في مجتمع إنساني شامل ، ينعم فيه الأفراد جميعًا بطبيعة مشتركة ، فظهرت فكرة العالمية universality ، وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك عقلاً يمثل جزءًا من عقل عام وأشمل يسمى بـ " العقل الكوني" الذي يسيطر على الطبيعة وينظمها ، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكن البشر ، لاشتراكهم في هذا العقل الكوني ، من أن يعيشوا معًا في مجتمع عالمي واحد .

وطبقًا لهذه التصورات كان الإنسان منتميًا في الواقع إلى دولتين ، كما كان خاضعًا بالتالي إلى قانونين ، الأول قانونه المحلي ، والثاني القانون الكوني العالم أو قانون الطبيعة . والقانون الثاني يختلف عن القانون الأول في أنه يتضمن مبادئ ثابتة دائمة تصلح في كل زمان ومكان ، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعي قانونًا عالميًا يسمو على غيره من القوانين [١] .

ثالثًا : الفلسفة السياسية عند شيشرون (١٠٦ - ٤٣ ق ٠ م)

لم يكن شيشرون فيلسوفًا سياسيًا أو صاحب أكاديمية علمية مثل أفلاطون وأرسطو ، ولكنه كان محاميًا وسياسيًا قديرًا . وتكمن قدرته بصفة خاصة في براعته الفائقة في تحليل أفكار العلماء الذين سبقوه ، وإبراز آرائهم حتى يطلع جيله عليها ، ويتعرف من خلالها على التطورات السياسية في العصور السابقة .

ويعتبر شيشرون أحد المفكرين الرومانيين الذين تعلموا اليونانية وفهموا جيدًا النظام السياسي في الدويلات الإغريقية ، ومكنته إجادة هذه اللغة من الدخول إلى ميدان التشريع ، ثم الانتساب إلى مجلس الشيوخ ، واكتسب وجوده في هذا المجلس قيمة كبيرة ، من تعقيبه على الآراء المتناقضة التي

---

(١) د . مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية - ص ١٨١ وما بعدها .

كانت تدلي بها العناصر المتنافسة على السلطة والنفوذ . وكان يستهدف بذلك التوفيق بين الأطراف المتخاصمة وحماية الجمهورية من التفكك والانحلال .

ولكي نفهم الأفكار التي دافع عنها شيشرون كثيرًا ، ينبغي أن نسجل تدهور النظام الجمهوري في عهده ، واندلاع الحرب الأهلية التي انتهت بالقضاء على الجمهورية وقيام الديكتاتورية . وتأثره لفشل النظام السابق القائم على تقسيم السلطة بين الملك ومجلس الشيوخ ، والمجالس الشعبية . كما آلمه جدًا أن يرى كل طرف يتصلب في موقفه ويرفض المساومة مع الطرف الآخر ، إلى درجة أن تتعذر اتخاذ قرارات مرضية للجميع وكفيلة بحل كل المشاكل الشعبية .

ولا يخفى على أحد أن القرن الأول قبل الميلاد ، قد امتاز على الخصوص بظهور صراع قوي بين الطبقة الأرستقراطية التي استفادت من توسع الدولة في الميدان الاقتصادي لسيطرتها على مجلس الشيوخ ، وبين الطبقة الفقيرة التي كان لها نفوذ في المجالس الشعبية .

أما عن كتبه والقضايا السياسية التي تتضمنها ، فنقول عندما تفرغ شيشرون للكتابة في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، أعطانا صورة واضحة عن الوضعية السياسية السائدة بروما آنذاك . وحاول في كتابيه " الجمهورية " و " القوانين " أن يبعث مجدها من جديد ، وذلك بالعودة إلى التنظيم الدستوري الذي كان القاعدة الأساسية لقيام الحضارة الرومانية . وينسب شيشرون تدهور الأوضاع بالجمهورية إلى القادة العسكريين الذين قضوا على التوازن الموجود بين الهيئات السياسية ، واعتمدوا تأييد الغوغاء ، وأهملوا الأغلبية الشعبية الواعية . ومن غير المستبعد أن يكون قد قصد بإدخال إصلاحات إعادة النفوذ إلى الطبقة الأرستقراطية ، وباختصار ، فإنه كان يطمح إلى إيجاد نظام سياسي يقوم على الدستور المختلط ، ويوفر لروما الاستقرار السياسي .

وتتجسم مساهمته الأساسية في الفكر السياسي تحليله لثلاثة أفكار رئيسية هي : أن الدولة تمارس سلطتها وفقًا للقانون ، وأن الشعب هو مصدر السيادة ، وأن الأفراد متساوون أمام القانون وفي المعرفة .

فبالنسبة للنقطة الأولى يرى أن القانون هو الذي ينظم العلاقات التي تربط بين الأفراد والدولة ، ولهذا ليست الدولة فوق القانون ، ولا تعتبر تجسيمًا له ، وإنما هي خاضعة للقوانين الطبيعية الموجودة فوق الكرة الأرضية . والدولة الدستورية هي التي تقوم بتطبيق القوانين وتمارس سلطتها وفقًا للمعمول به منها . ثم ينطلق من هذه الفكرة ليؤكد حقيقة أساسية وهي أن الدولة جاءت نتيجة لرغبة الأفراد وبقصد حمايتهم ، وهذا هو واجبها الأساسي ، وللأفراد بدورهم حقوقهم وواجباتهم وشخصياتهم المعنوية ، ولا يمكن لها أن تجردهم من هذه الحقوق ، لأن سلطتها مستمدة من المجموعة البشرية التي تتكون منها .

والنقطة الثانية هي أن الدولة وقوانينها ملك للمواطنين ، أي للشعب الذي هو مصدر سلطتها . ويقصد هنا الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم لتكوين المنظمة المشتركة التي أخذت اسم الدولة . وتعد هذه المنظمة بمثابة شركة مساهمة للمواطنين ، لها القوة الشرعية لاتخاذ القرارات وتحقيق العدالة لجميع المنتمين إليها .

والنقطة الثالثة هي المساواة بين الأفراد أمام القانون . وهذه النظرية مخالفة للنظرية الأفلاطونية التي تعتبر طبقة الحكام فوق الجميع ، فقد تختلف مستويات الأفراد بالنسبة لشيشرون في الذكاء أو الحكمة ، ولكن لا توجد فروق جوهرية بينهم كأفراد ، فكل فرد جدير بالاحترام والتقدير ، وله الحق ، ولو نظريًا ، في التمتع بجميع الحقوق والمزايا المتوفرة داخل كل مجتمع ، والدعوة إلى إيجاد نوع من المساواة تعبر عن اقتناع شيشرون بزوال نفوذ

روما ، إذا لم يشعر الأفراد ولو معنويًا بالمساواة والانتماء إلى الدولة الرومانية ، التي تحتاج إلى تأييدهم لكي تبقى وتحافظ على وجودها . ومطالبتها بالمحافظة على الجانب الخلقي والاعتراف بحق المساواة بين الأفراد ، مستمد من الواقع ، لأنه يبدو وأنه أدرك أن ثقة جميع الفئات الاجتماعية تعتبر ضرورية لاستمرار الدولة ومحافظتها على كيانها .

شكل الحكومة :

يقسم شيشرون الحكومات إلى : ملكية ، أرستقراطية ، ديمقراطية . ويؤمن بالدورة التاريخية لتطور الدساتير ، ويعتقد أن الحكومات عرضة دائمًا للفساد والاضمحلال ، فالحكومة الملكية تفسد وتتحول إلى حكومة استبدادية . والحكومة الأرستقراطية تتدهور وتتحول إلى حكومة أوليجارشية ، والحكومة الديمقراطية تنقلب إلى حكومة رعاع .

ويرى شيشرون أن أفضل أنواع الحكومات هو نظام الحكم الملكي ، ويليه الحكم الأرستقراطي ، أما الديمقراطية ، فهي في رأيه أسوأ أنظمة الحكم ، وهو يفضل نظام الحكم المشترك الذي يجمع بين محاسن نظم الحكم المختلفة [١] .

نظرية القانون الطبيعي :

لم ينشأ شيشرون هذه النظرية ، بل أخذها عن الرواقيين ، ولكنه عرضها عرضًا واضحًا أكسبها شهرة عظيمة اجتذبت كثيرًا من الكتّاب الذين جاءوا من بعده . ويعتقد الأستاذ سباين أنه لولا اعتناق شيشرون لهذه النظرية لأهملت إهمالاً تامًا .

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة – ص ١٢١ .

وتتلخص نظريته عن القانون الطبيعي في وجود قانون طبيعي عام . ويستدل على هذا القانون بالحقيقة الواضحة ، وهي أن الكون ليس له سوى خالق واحد هو الإله ، ولن يكون لهذا الإله سوى قانون واحد يسري على جميع الأفراد على السواء ، وكل تشريع يخالفه لا يستحق اسم قانون ، لأن القوانين الوضعية تهدف دائمًا إلى أن تماثل القانون الأبدي الطبيعي ، ولا يمكنها أن تخالفه لعدم قدرة الشعوب أو الحكام على تغيير الحقائق ، أو جعل الباطل حقًا ، والقانون الطبيعي هذا هو دستور العالم أجمع .

وفي ظل هذا القانون يتساوى جميع الأفراد ، ولا يعني ذلك مساواتهم في المعرفة أو الملكية ، فليس من الحكمة أن يتساوى جميع الأفراد في ذلك في دولة ما ، ولكن المساواة التي يعنيها شيشرون هي مساواتهم فيما يملكون من عقل ، وفي معتقداتهم عن قواعد الشرف أو الخسة . وهو في هذا يخالف نظرية أرسطو التي تقرر تفاوت الأفراد ، وتحصر الرعوية للدولة في قلة تملك مؤهلات المركز ، والثروة ، والنسب ، ويرى أن ذلك مما يؤهلها لتحمل أعباء الحكم .

أما شيشرون فيؤكد أنه ما دام جميع الأفراد يخضعون لقانون واحد ، فهم متساوون في رعويتهم للدولة ، ولابد أن تسود المساواة بينهم . ويعني بذلك مساواة الخلق أمام الله ، وأمام قانونه الأعلى . وقد آمن بذلك فلاسفة المسيحية الذين جاءوا من بعده . ولكن ليس معنى كل ذلك أن شيشرون كان يعتنق مبادئ الديمقراطية السياسية ، ولكنه كان يرمي إلى إعطاء الأفراد جميعًا شيئًا من الكرامة التي هي من أهم حقوق الإنسان ، وحتى العبيد يجب

أن يكون لهم نصيب منها ، لأنهم ليسوا آلات حية كما يقول أرسطو ، يستخدمها السادة لغرض الإنتاج [١] .

رابعًا : الفلسفة السياسية عند سينيكا (٤ ق . م - ٦٥ م)

ولد سينيكا في السنة الرابعة قبل الميلاد ، وقضى حياة حافلة بالأحداث ، واضطره الطاغية نيرون أن ينتحر على عادة الرومان آنئذ ، فقطع عام ٦٥ م شريانًا من شرايين جسده ، وشرع يلقي خطبة بليغة والدم يسيل من جسده حتى قضى .

ومع أن سينيكا يؤمن [بما] آمن به شيشرون من قبل بالعقل الكوني الكلي وبمغزاه الإلهي ، ويلتمس مستويات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلهية ، إلا أنه يختلف مع شيشرون اختلافًا أساسيًا ، فبينما كان شيشرون مؤمنًا بأن الازدهار الذي حققته روما في عصر الجمهورية قد يستعاد في يوم من الأيام ، ذهب سينيكا إلى أن هذا الوهم قد انقضى ، وأن روما قد سقطت على عكس ما كان يتمناه شيشرون .

لقد شاهد سينيكا الإمبراطورية الرومانية وهي في حالة انهيار أخلاقي واجتماعي وسياسي لا مثيل له ، فذاع في الناس روح التملق والرياء والكذب والخداع ، وتغلغلت بين أوساطهم الصفات اللاأخلاقية ، واعتلى أسوأ الناس منابر الحكم ، وتحكم الطغاة بالظلم والبطش في مصائر البشر ، حتى أن انتحار سينيكا قد تم بضغط من الطاغية نيرون .

رأي سينيكا في أنظمة الحكم :

لا يحدثنا سينيكا عن أنظمة الحكم ، ولا عن أشكالها ، ولا عن الصالح منها والطالح ، إذ أن أنظمة الحكم عنده سواء في الشر ما دامت تعجز عن

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة – ص ١٢٢ – ١٢٣ .

تحقيق ما فيه خير الناس . ولهذا أبدى سينيكا تشاؤمًا ويأسًا من كل ما يتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية ، فلقد ساء الأمر بصورة لم يعد موضع التساؤل هو إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق ، بل التساؤل هو عمن عساه يكون الطاغية ؟ بل قد بلغ به التشاؤم حدًا جعله يزعم أن الاعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير ، إذ أن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة من الحاكم الطاغية .

ويرى سينيكا أنه ينبغي للرجل المصلح أن لا يزج بنفسه في خضم الأحداث التي تجري في داخل المجتمع الفاسد والمنحل ، بل يجب عليه أن يسعى لتعليم الناس وإفادتهم بعلمه وخبرته . وبصفته أحد وزراء نيرون ومعلمه ، فإنه ينصح كل رجل أن لا يحترف السياسة ، لأنه من الصعب على الإنسان الفاضل أن يؤدي واجبه ما دام المحيط الذي يعيش فيه مصابًا بانحلال خلقي وسياسي . أما الرجل المفيد والخلاق ، فهو ذلك المصلح الذي يتطوع للعمل من تلقاء نفسه ، بدون أن يحتل منصبًا سياسيًا ، ومن غير أن يتمتع بسلطة عليا ، لأن هذه الأعمال تنبع من الإنسان وشعوره بالمصلحة العامة .

ويختلف سينيكا مع شيشرون في أنه يعتقد أن الفرد عضو في مجتمعين سياسيين في وقت واحد : المجتمع السياسي للدولة التي هو أحد مواطنيها ، ومجتمع الدولة الكبرى التي تتكون من البشرية جميعًا ، وهو ينتمي إلى هذا المجتمع العالمي بصفته إنسانًا . والدولة الكبرى هذه مجتمع أكثر مما هي دولة ، وروابطها خلقية أو دينية أكثر مما هي سياسية أو قانونية . وعلى ذلك يستطيع الرجل الفاضل أن يقدم خدماته للإنسانية حتى لو كان مجردًا من القوة السياسية ، وذلك عن طريق أداء واجبه الاجتماعي ، وهو يقوم بهذا العمل نتيجة لعلاقاته الخلقية مع غيره من الأفراد ، فالمعلم مثلاً يشغل وظيفة أنبل وأكثر تأثيرًا من وظيفة الرجل السياسي .

وهنا نجد تشابهًا كبيرًا بين فلسفة سينيكا عن الـدولتين السياسـيتين ، وبين أراء فلاسفة المسيحية فيما بعد . فسينيكا يعتقد بوجود مجتمـع أخلاقـي ديني منفصل عن المجتمع السياسي ، وهذا يطابق نظرية المسيحيين التي تقول بوجود سلطتين هما : السلطة الدينية ، والسلطة الزمنية . وهو في هذا يخالف الفلسفة الإغريقية القديمة التي تؤكد أن الدولة هي الأداة الوحيدة التـي تمكـن الإنسان من الحصول على الكمال الخلقي .

نظرية العصر الذهبي :

لعل فساد الإمبراطورية الرومانية في عصر سينيكا ، جعله يعلي من شأن العصر الذي يسبق عصر المدنية والحضارة ، والذي أسـماه " العصـر الذهبي " ، ويتمثل في الحالة الطبيعية الأولى للبشر . ولقد وصف سينيكا في رسالته التسعين ، تلك الحياة الطبيعية الفطرية الساذجة ، بعبارات تشبه فـي بلاغتها وحماستها تلك التي جاء بها " جان جاك روسو " في القـرن الثـامن عشر . فالإنسان في حال الفطرة كان سعيدًا هانئًا لا يحتاج إلى ممـرض أو طبيب ، وكانت أقل الأشياء مرضية وتمنحه الرضا ، كان كل ما يرجوه هـو الطعام والأنثى والنوم ، وكان يتمتع بالبراءة الكاملة ، وعشق الحياة البسـيطة الساذجة ، الخالية من كماليات الحضـارة وتكاليفهـا ومظاهرهـا ، وحينمـا استيقظت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحيازة ، ابتدأت الآثام والشرور والبحث عن المنافع الشخصية ، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة ، وكلمـا تقدمت العلوم والفنون ظهرت ضروب من الرفاهية والفسـاد ، وزاد الريـاء والملق بين الناس ، وانعدمت الخصال الأخلاقية بينهم ، ولقد نتج عـن تلـك الحالة قيام القانون لكي يحد بالقسر والإرغام والإكراه مـن مسـاوئ البشـر ومفاسدهم .

على أن تمجيد الحالة الطبيعية الفطرية كما ظهرت في كتابات سينيكا ، كان هو أساس النظريات المتصلة بـ " اليوتوبيا " ، أي إقامة مجتمع خيالي مثالي يسمو على الانحلال والشرور الموجودة في المجتمع الواقعي .

ويتفق سينيكا في رأيه هذا مع تعاليم الكنيسة المسيحية التي تعتقد أن الإنسان قبل سقوطه كان يعيش في الجنة ، والجنة تماثل العصر الذهبي الذي اعتقد سينيكا أنه كان موجودًا ، والصفات التي أسبغها المسيحيون على الجنة ، لا تختلف عن صفات العصر الذهبي كما وردت عند سينيكا ، فالشيوعية في الملكية هي طابع النظام الاجتماعي فيها ، كما أنها كانت خالية من القوانين . وهذه هي نفسها الصفات التي أسبغها سينيكا على العصر الذهبي .

ولم يقصد سينيكا بهذه النظرية أن يهاجم الحكومات ، أو القوانين ، أو نظم الملكية الخاصة ، ولكن أراد أن يبين أن هذه النظم ليست كاملة من الناحية الخلقية ، ولكنها نظم من الدرجة الثانية . وإذا أمكن أن تعود البشرية إلى طهارتها الأولى . فلابد أن يعود معها ذلك المجتمع الكامل الذي لا يحتاج إلى مثل هذه النظم . أما وقد وصل الأفراد إلى درجة خطيرة من فساد الخلق ، فإنهم لن يستطيعوا أن يعيشوا بدون هذه النظم ، بل أنها تصير لازمة ومفيدة . ومعنى ذلك أن الدولة الحديثة لا تستطيع الاستغناء عن نظم الملكية الفردية ، أو غيرها من النظم أو القوانين . والواقع أن المسيحيين الأوائل أتوا بمثل هذه النظرية [١] .

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة – ص ١٢٨ وما بعدها ، وانظر أيضًا : د . مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية – ص ٢١٣ – ٢١٤ ، د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ١١٩ .

الفصل السادس

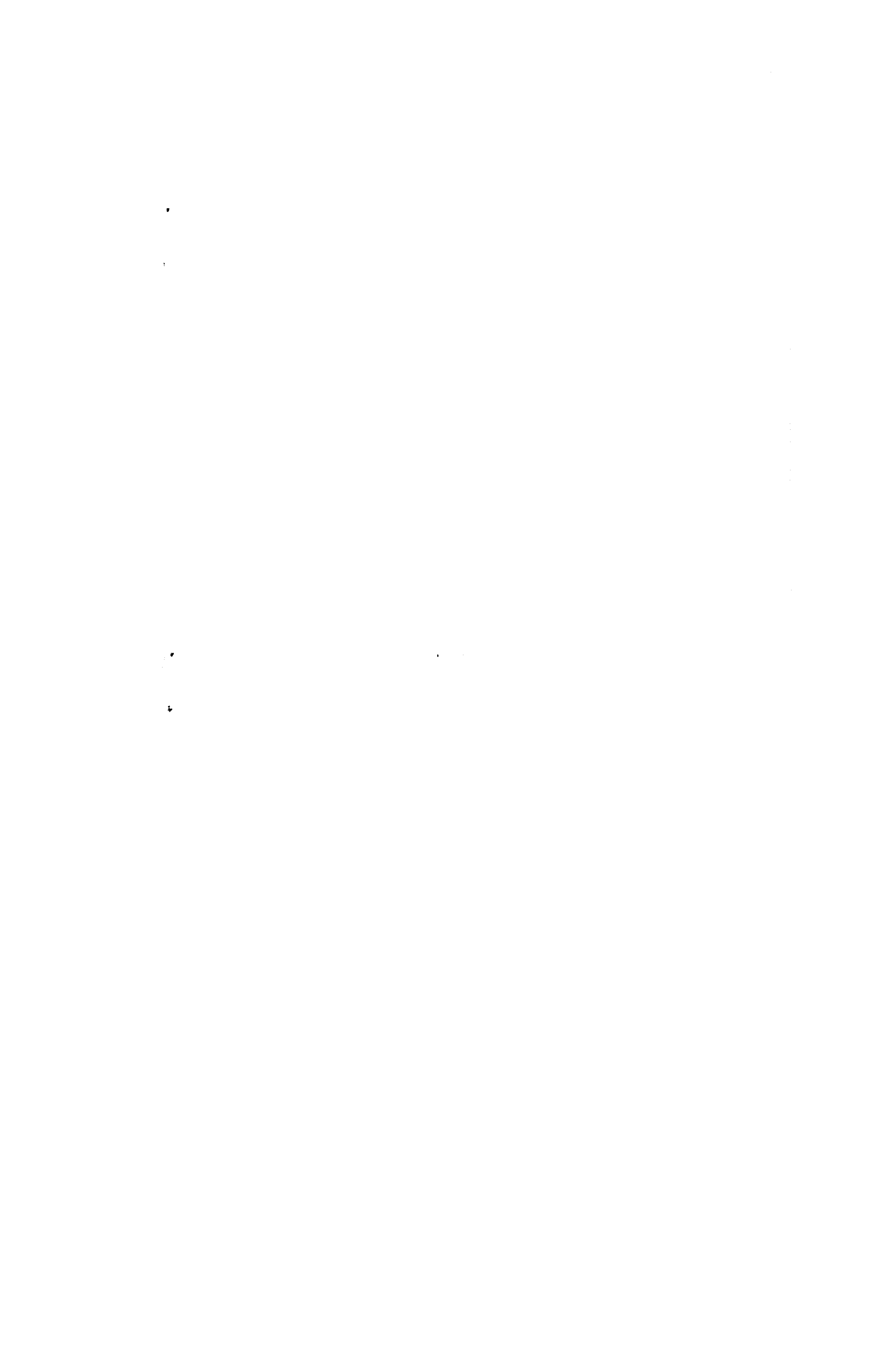
الفلسفة السياسية عند فلاسفة المسيحية

أولاً : نشأة الفكر السياسي المسيحي

ثانيًا : الأسس التي يقوم عليها الفكر السياسي المسيحي

ثالثًا : الفلسفة السياسية عند القديس أوغسطين

رابعًا : الفلسفة السياسية عند القديس توما الاكويني



الفلسفة السياسية عند فلاسفة المسيحية

أولاً : نشأة الفكر السياسي المسيحي

لم يكن للمسيحية في فترة نشأتها الأولى ما يمكن أن نعتبره فكرًا سياسيًا متميزًا ، فقد جاءت أصلاً كمجموعة من التعاليم الدينية التي تنصب أساسًا على الحياة الروحية للإنسان ، وتعتبر " الشئون الدنيوية " بما فيها السياسة في جملتها شرًا يجب على الإنسان أن يتجنبه ، ودعت أتباعها إلى طاعة السلطات القائمة في كل ما تأمر به ما عدا ما يمس " العقيدة " .

وقد استمر هذا الفكر قرابة أربعة قرون ، ولكن عندما صارت المسيحية الدين الرسمي للدولة الرومانية في عهد الإمبراطور قنسطنطين في القرن الرابع الميلادي ، اضطر زعماء الكنيسة شيئًا فشيئًا إلى تحديد أفكارهم فيما يتصل بالتنظيم السياسي للمجتمع الذي صاروا يمثلون فيه الدين الرسمي [١] .

وقد أخذ كبار مفكري المسيحية الأول عن المفكرين السياسيين السابقين معظم أفكارهم التي لا تتعارض مع المفهوم المسيحي الذي يقول بأن كل " سلطة " من عند الله ، وأن الله يمنح جانبًا من هذه السلطة " السلطة الدينية " لرأس الكنيسة المسيحية ، والجانب الآخر " السلطة الزمنية " للحاكم الزمني ، أي الإمبراطور [٢] .

وفيما عدا هذا المفهوم المسيحي عن المصدر الإلهي للسلطة ، وتقسيمها إلى " دينية " ، و " زمنية " ، وهو التقسيم الذي نراه لأول مرة

---

[١] د . عبد الكريم أحمد : بحوث في تاريخ النظرية السياسية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٢ ، ص ٧٢ – ٧٣ .

[٢] انظر في تفصيل ذلك : عبد الجبار عبد مصطفى : الفكر السياسي الوسيط والحديث – ط١ – وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – الجمهورية العراقية – ١٩٨٢ – ص ٢٩ وما بعدها .

بوضوح في هذا العهد ، أخذ الفكر السياسي المسيحي عن الرواقيين نظرية القانون الطبيعي كما جاءت عند شيشرون وسينيكا ، بما تتضمنه من فكرة أن الإنسان كان يعيش سعيدًا في " حالة الطبيعة " التي يتساوى فيها الناس جميعًا ، ولا يخضعون إلا " للقانون الأعلى " إلى أن ارتكب آدم خطيئته ، وعندئذ انتقل الإنسان عقابًا له إلى المجتمع الدنيوي الذي يخضع للتنظيم السياسي ، " فالدولة " بأجهزة القمع والعقاب التي تقوم عليها ، نشأت نتيجة هذه الخطيئة [١] .

كما سلم الفكر المسيحي بمبدأ أن الإنسان اجتماعي بطبيعته التي خلقه الله بها ، وأنه كان لابد أن يعيش في جماعة سواء قبل الخطيئة ، في " حالة الطبيعة " أو بعدها ، في التنظيم السياسي " الدولة " .

بالإضافة إلى ذلك ، فقد أخذ المفكرين المسيحيين عن الرواقية فكرة " المساواة الروحية " الكاملة بين البشر جميعًا ، لا فرق بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو الوضع الاجتماعي ، وهي فكرة لا تمنع عند الرواقيين وفلاسفة المسيحية ، وجود فوارق في هذه الدنيا .

وكذلك فكرة أن كل إنسان ملتزم بولائين ، أحدهما للدولة التي يعيش فيها ، والآخر لعالم العقيدة المسيحية .

وبذلك صار " قانون الطبيعة " باعتباره أحد دلالات الحكمة الإلهية " وقانونًا أعلى " جزءًا من التعاليم المسيحية منذ بداية تكوين الفكر السياسي المسيحي [٢] .

---

[١] عبد الكريم أحمد : بحوث في تاريخ النظرية السياسية – ص ٧٣ ، وانظر أيضًا في هذا المعنى : د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري ع[illegible] : علم السياسة – ص ١٣٦ .

[٢] عبد الكريم أحمد : بحوث في تاريخ النظرية السياسية – ص ٧٤ .

ثانيًا : الأسس التي يقوم عليها الفكر السياسي المسيحي

١ - الطاعة :

من الواجبات المفروضة على المسيحي طاعة الحاكم القائم في الدولة واحترامه . وهذا مستمد من قول السيد المسيح : " أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " . ومن قول الرسول بولس : " إن الطاعة واجب فرضه الله على المسيحيين " .

وهذه العقيدة تخالف فكرة الرومانيين عن الطاعة ، إذ كانوا يعتقدون أن سلطة الحاكم مستمدة من الشعب ، ونظرية المسيحيين عن الطاعة مستمدة من الديانة اليهودية التي تنص على أن الله هو الذي يعين ملوك الدولة اليهودية .

وعلى العموم فالمسيحية تؤمن بفكرة الحق الإلهي في الحكم ، وهذه الفكرة تنص على أن الله هو الذي فرض الحكام على الشعوب ، فأصبح من واجبها أن تطيع الحكام . والرسل والقديسون الأوائل ، وعل رأسهم الرسول بولس ، يعتقدون أن طاعة الحاكم ليس معناها طاعة الشخص ، بل طاعة المركز الذي يتبوؤه ، أما مساوئ هذا الحاكم أو فضائله ، فهي شيء آخر غير التزام الطاعة [1] .

ويشرح الرسول بولس رأيه القائل : " إن الطاعة واجب فرضه الله على المسيحيين " بالقول : " فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة ، فالحكام ما وجدوا لمحاربة العمل الصالح ، بل لمحاربة الشر ، فلا تتوجس من الحكام

---

[1] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

خشية ، بل اعمل الخير تنل رضاءه ، فالحاكم ليس إلا رسول الله للناس ليعملوا الخير ، أما ما عمل شرًا ، فليتوجس خيفة من جرائه ، فإن عقابه لن يكون عبثًا ، بل قصاصًا يوقع عليه بأن الله جزاء للآثمين ، فلا تخضع لسلطة الحاكم فحسب ، بل لحكم ضميرك كذلك ، إن السلطان ظل الله يرعى كل شيء بأمره ، فأعطه ماله وادفع له الجزية التي هي حقه ، ما لا لصاحب الحق في المال ، وخشية لمن له الخشية ، وتشريفًا لمن له التشريف " [١] .

٢ - *إنقسام الولاء :*

منذ دخلت المسيحية أوروبا والمسيحيون هناك يعانون مشكلة ضخمة تعرضوا لها طوال مدة العصور الوسطى ، وهي مشكلة انقسام الولاء ، فقد تحتم على المسيحي أن يدين بالولاء لسلطتين ، فإنه إلى جانب إطاعته لله ، يجب أن يطيع القيصر ، وعنى ذلك قيام سلطة دينية تمثلها الكنيسة ، وسلطة زمنية يمثلها الإمبراطور . وكل منهما تفرض الطاعة العمياء والولاء التام . والمشكلة التي تقوم إزاء ذلك هي أنه إذا تعارضت السلطتان ، فماذا يعمل المسيحي ، أيطيع الإمبراطور ، أم يطيع الكنيسة ؟ .

ولا شك أن المسيحي الذي يعتقد أن ديانته سماوية حقًا ، أنزلها الله لتطهير الإنسان وخلاص روحه ، يؤمن بأن اتباع تعاليم الدين وطاعة الكنيسة مقدمة على طاعة الإمبراطور . وهو في سبيل المحافظة على عقيدته ، والإبقاء على طهارة روحه ، لا يتردد في عصيان القيصر إذا خالفت قوانينه وأوامره عقيدة الدين .

وفكرة انقسام الولاء ليست جديدة في الواقع ، لأن كثيرًا من المفكرين قبل المسيحية ، نادوا بأن الفرد عضو في دولتين ، ولكن الجديد في الأمر هو

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، ص ١٣٥ (هامش) .

أن المسيحي يعتقد أن الدولة الكبرى ليست هي البشرية بأجمعها ، كما قال سينيكا ، ولكنها مملكة الله التي سيخلد فيها الإنسان ، ومصيره في هذه الدولة أعظم من مصيره في مملكة الأرض .

والجديد الذي جاءت به المسيحية أنها افترضت وجود طبيعتين في الفرد ، طبيعة تتمثل في الجسد ، وطبيعة تتمثل في الروح ، ولهذا يحتاج المرء إلى نوعين من الإشراف ، أحدهما هو الإشراف الروحي ، وذلك تقوم به الكنيسة . والنوع الثاني هو الإشراف الزمني ، وتقوم به الدولة . وتلك التفرقة كانت من أهم أسس النظرية المسيحية ، وهي التي أبرزت مشكلة تنظيم العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية .

فالمسيحي إذا أطاع السلطة الدينية وحدها ، يقف موقف الخائن أمام السلطة الزمنية ، تبعًا للنظرية السياسية الرومانية التي تقرر أن أعلى واجب أخلاقي هو أن يطيع الفرد الدولة التي تتمثل في شخص الإمبراطور ، الذي كان يمثل السلطة الدينية والزمنية . إلا أن المسيحي الحق ، لا يمكن بحال من الأحوال أن يطيع الإمبراطور إذا كانت أوامره منافية لتعاليم الدين ، لأنه حينئذ يعتبر الإمبراطور خارجًا على الدين ، وهو يرى أن الدين يحتم عليه التزامات تجاه الله وحده .

ومن هذا كله ظهرت مشكلة الكنيسة والدولة ، وتضمنت نوعين من الولاء [١] .

وقد ركزت الفلسفة السياسية اهتمامها في العصور الوسطى ، على مسألة توضيح العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، واتجه تفكير الفلاسفة منذ القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر الميلادي ، نحو تكوين

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، ص ١٣٦ وما بعدها .

نظرية سياسية تبرر تفوق السلطة الدينية على السلطة الزمنية . وترتب على هذا أن فلاسفة هذه الحقبة نبذوا أفكار قدماء الإغريق والرومان ، وأخذوا بآراء قادة المسيحية الأوائل مثل الرسول بولس ، ومثل القديس أوغسطين .

ولما زادت حدة الخلاف بين الكنيسة والدولة ، أخذ الكتاب المسيحيون يستمدون من التوراة ما يبرر تفوق السلطة الدينية ، ومنها استمدوا الأفكار الآتية :

١ - القانون يمثل إرادة الله المباشرة .

٢ - حكومة رجال الدين لازمة للمحافظة على المجتمع .

٣ - يجب أن يخضع الملوك للرسل وخلفائهم لتعظم ممالكهم وتخلد .

وقد سيطرت فكرة الوحدة على عقول الناس في العصور الوسطى ، فاعتقدوا أنه من الواجب أن تكون لأوروبا المسيحية حكومة واحدة ، وكنيسة واحدة . ولكل منهما حاكم واحد تتركز في يده السلطة ، ثم تجتمع السلطتان في نظام واحد . ويكون الله هو المصدر الأسمى لكل السلطات . وبهذا عاش الناس في مجتمع دولي يجمع بين النظام الإمبراطوري الروماني ، والنظام المسيحي الجديد ، وكانوا يعتقدون أن النظام السياسي الروماني إنما نشأ تحقيقًا لإرادة الله ، وتمهيدًا لقيام الكنيسة العالمية .

فالكنيسة والدولة تكونان مجتمعًا واحدًا ، إلا أن له حكومتين ، ويعني ذلك تطور نظرية السيفين أو القوتين ، وهي التي ترتكز على الاعتراف بوجود حكومتين للمجتمع : إحداهما حكومة زمنية تتصرف في أمور الدنيا ، والثانية حكومة دينية تختص بالنواحي الروحية .

وفي بداية الأمر آمن الناس بضرورة التناسق بين السلطتين ، بحيث تتولى كل سلطة ما يخصها من الشئون دون أن تتدخل في شئون الأخرى ،

ولكن نظرية الازدواج هذه ما لبثت أن انهارت لصعوبة التفرقة بين أمور الدين وأمور الدنيا ، فكل من السلطتين أخذت تتهم الأخرى بالاعتداء على سلطانها ، واغتصاب بعض اختصاصاتها . كما أن كل سلطة أخذت تستحدث النظريات التي تثبت حقها في توسيع اختصاصاتها ، وكل من الفريقين يستند إلى نصوص من الكتاب المقدس ، وانتهى الأمر بإخفاق الفريقين في كسب القضية . وفي كتابات كل من أكويناس ، ودانتي ، ومارسيليو ، أكثر الحجج التي اعتمد عليها كل من الفريقين لتبرير موقفه وتأييد ادعائه [١] .

ثالثًا : الفلسفة السياسية عند القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

ولد القديس أوغسطين بمدينة طاجسطا في نوميديا بشرق الجزائر ، وكان أبوه وثنيًا ، بينما كانت أمه مسيحية . وكانت شمال أفريقية آنذاك ولاية رومانية ، وكانت الإمبراطورية الرومانية في عصره تواجه مجموعة من الضغوط والهجمات الخارجية . وقد كان أوغسطين في بداية عهده وثنيًا ، لكنه اعتنق الديانة المسيحية فيما بعد ، وعين أسقفًا في هيبو في شمال أفريقية .

تأثر أوغسطين بمذهب الشك الأكاديمي ، كما تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة ، على الرغم من عدم معرفته باللغة اليونانية ، ولم يكن قادرًا على قراءة محاورات أفلاطون في لغتها الأصلية وغيرها من المؤلفات الفلسفية اليونانية والرومانية .

كتب أوغسطين كتابه الرئيسي " مدينة الله " لما رأى أن الوثنيين في روما قد عزوا انتصار القوط على الرومانيين واستيلائهم على روما في سنة ٤١٠ إلى انتشار المسيحية بين الرومان ، وتخليهم عن آلهتهم الرومانية .

---

[١] د . بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، ص ١٨٩ وما بعدها .

وتقوم فكرة الكتاب على أن العالم منذ خلقه الله وهو في صراع بين نوعين من الحب : حب الإنسان لله ، وحب الإنسان لنفسه ، لهذا انقسمت المدينة إلى مدينتين : مدينة أرضية ، ومدينة سماوية . وانقسم التاريخ إلى تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس . والإمبراطورية البابلية والإمبراطورية الرومانية هما نموذجا الدولة الدنيوية ، وأورشليم هي مقام المدينة السماوية .

والفكر السياسي لم يكن معروفًا في العصور الوسطى كعلم اجتماعي قائم بذاته ، وإنما كان فرعًا من اللاهوت أو القانون . وقد أصبح كتاب القديس أوغسطين " مدينة الله " كلاسيكيًا بالنسبة للنظرية السياسية التي سادت القرون الوسطى المبكرة بصفة عامة ، كما احتفظ بالكثير من نفوذه حتى النهاية ، فإن لفظي " المدينة " و" الدولة " لم يكونا قد انفصلا بعد بصفة نهائية إلى اصطلاحين محددين .

وكانت الإمبراطورية الرومانية في رأي القديس أوغسطين عبارة عن مدينة ، وكذلك الكنيسة التي كانت لا تزال تطالب لنفسها بمزيد من السيادة العالمية . وكتاب " مدينة الله " يقوم من بدايته لنهايته على المفارقة بين المدينة الأرضية والمدينة السماوية . فإذا جاز للمدينة الأرضية أن تتحطم ، فالمدينة السماوية لا تزال بخير ، وأن المدينة الأرضية تفنى كما يفنى جسم الإنسان ، أما مدينة الله ، فإنها مع الروح [١] .

ويرتب أوغسطين على ذلك أنه يجب على الدولة لتكون " مدينة الله " أن تكون دولة مسيحية وأن تتبع الكنيسة ، على أساس أنها الحارسة على تعاليم الله . وبفضل ما قرره أوغسطين في هذا المجال من أن البابا أكبر وأعظم من الملوك والأباطرة ، نجح في أن يؤيد من رجال الدين ، وأن يصبح

---

[١] ج . كولتون : عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة ، ترجمة وتعليق : د . جوزيف نسيم يوسف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢١٧ .

جزء من المعتقدات السياسية للكنيسة . كما وقف في وجه اكتناز الثروات باعتبارها من شهوات النفس البشرية ، كما نقد الرق باعتباره خطيئة .

وذكر أوغسطين في كتاب " مدينة الله " أن الله قد جعل الإنسان سيدًا على الحيوانات ، ولكنه لم يجعل له أي سلطان على نفوس البشر . وتعد أية محاولة لفرض هذا السلطان طغيانًا لا يحتمل . ويترتب على ذلك عدم إمكان اتصاف أية سلطة سياسية بالطابع المطلق ، فهي مقيدة على الدوام بقواعد العدالة . هذه القواعد معصومة ومقدسة ، لأنها تعبر عن النظام الإلهي ذاته ، فكل الحياة الدنيوية فاسدة في صميمها ، ولا يمكن تحريرها إلا إذا أمكن القضاء عليها ، فالتباعد بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي أمر لا سبيل إلى إصلاحه ، وعلى الفلسفة أن تقبل هذه الحقيقة [١] .

ويقابل أوغسطين بين مدينة الله " أو المدينة السماوية " التي تسوسها الكنيسة ، والمدينة الأرضية ، أو " المدينة الآثمة " التي يحكمها الملوك والرؤساء الدنيويين . وقد أدت هذه النظرية إلى صراع البابوية ضد الأعيان الإقطاعيين [٢] .

أهم ما تتضمنه أفكار هذا القديس وآراؤه فكرة إيجاد كومنولث مسيحي ، وهذا الكومنولث عنده يمثل قمة بل نهاية التطور الروحي للبشرية جميعًا . وقد ظلت هذه الفكرة مسيطرة على التفكير السياسي خلال العصور الوسطى ، وامتدت سيطرتها إلى فترة طويلة من العصور الحديثة .

وقد اقتبس أوغسطين فكرة انتماء الفرد إلى مجتمعين أو دولتين في وقت واحد ، وصاغها في قالب يلائم الديانة المسيحية ، فقال : إن الإنسان

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار العلم ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٤٦ .

(٢) د . علاء حمروش : تاريخ الفلسفة السياسية - ص ٧٣ .

مكون من عنصرين : الروح والجسد ، ولذلك ينتمي إلـــى وطنـــين : الأرض والسماء ، وهذا يحتم أن تكون أمور الناس قسمين : أمور دنيويـــة مصـــدرها الجسد ، وأمور دينية مصدرها الروح .

والفكرة في ذاتها ليست جديدة بالنسبة للفلسفة السياسية ، وإنما الجديد فيها أن أوغسطين قد اتخذها أساسًا لفهم تطور التاريخ البشري ، فهو يرى أن تاريخ البشرية وليد الصراع والتنافس بين مجتمعـــين : الأول هـــو المجتمـــع الدنيوي الذي تسيطر عليه قوى الشر الناجم عن غرائز الإنســـان الجســـدية ، ومن مظاهرها الجشع وحب التملك . والثاني هو المجتمع الديني أو مدينة الله ، وتسيطر عليه قوى الخير المستمد من الروح ، ومن مظاهره حب السلام ، والعمل على الخلاص الروحي .

ويطلق أوغسطين على المجتمع الأول اسم " مملكة الشيطان " ، ويقرر أن هذه المملكة نشأت منذ وقع عصيان الملائكة ، ويرى أن هذه المملكة تمثلت في الإمبراطوريات الوثنية مثـــل إمبراطوريـــة الآشـــوريين وإمبراطوريـــة الرومانيين . ويطلق على المجتمع الثاني اسم " مملكة المسيح " . ويـــرى أن هذه المملكة تمثلـــت أولاً فـــي الشـــعب اليهـــودي ، وثانيًـــا فـــي الكنيســـة والإمبراطورية المسيحية . ثم يقول : إن تاريخ البشرية كلها هو نتاج الصراع الدائم بين هاتين المملكتين ، ولابد في النهاية من انتصار مدينة الله ، لأنها هي الدائمة ، ولا يمكن أن يوجد سلام إلا في ظلها . وبهذه الطريقة علل ســـقوط الإمبراطورية الرومانية التي لم تكن إلا مجرد مملكة دنيوية مآلهـــا الـــزوال عاجلاً أو آجلاً .

وهو لم يقصد بنظريته هذه تمثيل الواقع تمامًا ، فهو لم يقل أن مدينـــة الله تتمثل في الكنيسة ، وأن مدينة الشيطان تتمثل في الإمبراطورية إلا لكـــي يوضح فكرته ، ويبين أن الإنسان تتنازعه قوتان : قوة دينية وقوة دنيويـــة ،

وأن القوة الدينية تعمل على خلاص الإنسان وسعادته ، بينما تكون القوة الدنيوية سبب استعباده وتعاسته .

والمدينتان موجودتان في هذه الحياة الدنيا في وقت واحد معًا ، لا يمكن أن ينفصلا إلا في الحياة الآخرة ، ويعني بهذا أن المدينة الدنيوية أو مدينة الشيطان التي تضم جميع الأشرار تعيش جنبًا إلى جنب مع مدينة الله التي تجمع بين الرجال الأبرياء في هذا العالم ، وأن الكنيسة المسيحية ليست إلا منظمة غايتها تحقيق الوحدة بين جميع المؤمنين في هذا العالم ، فهي لذلك تتمثل في مدينة الله ، وهي نقطة التحول في تاريخ البشرية ، فبظهورها بدأ عهد جديد في الصراع بين قوى الخير وقوى الشر ، وأن صلاح البشرية يتحقق بانتصار قوى الخير الممثلة في الكنيسة ، وانتصارها يعني انتصار الله في الأرض ، وأن المسيحية إنما جاءت لتعمل على تحقيق اتحاد البشرية في إمبراطورية واحدة تعمل على إقرار الخير والسلام .

وظاهر من هذا أن أوغسطين يرى أنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة وتنفذ أوامرها ، وأن الدولة يجب أن تعترف بالديانة المسيحية دينًا رسميًا لها ، لأن العدالة والسلام لا يتحققان إلا في ظل هذه الديانة .

وفيما عدا نظرية الدولتين لم يأت أوغسطين بآراء غير التي نادى بها رجال الكنيسة من قبله ، فهو يعتقد أن الحكومة شر لابد منه ، وأن الحاكم يستمد سلطته من الله ، لذا فطاعته واجبة على جميع الأفراد ، وأن الرق عقاب من الله يجب أن يتقبله الأفراد راضين ، وهو ليس إلا رقًا للجسد ، أما الروح فهي حرة طليقة دائمًا .

رأي أوغسطين في القانون :

القانون الوضعي عند أوغسطين هو أساس الحياة الاجتماعية ، وهـذا القانون يضعه الناس من عندهم ، ويحترمونه جميعًا . ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لاختلال الإنسان وخطئه ، ذلك أن آدم قد عصى ربه فانحط عن المرتبة التي رفعها الله إليها ، وحط معه ذريته ، فأضحى الإنسان خلوًا من المواهـب الإلهية ، فأصبح ميالاً للعبث بالقانون ، لذلك أوجب تقرير القانون الوضعي ، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين ، وإصلاح سـيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للخيرين . هذه المهمة هي التي تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظًا على الحق والنظام .

وإذا كان القانون الوضعي من وضع المجتمع ، فما القول في القانون الإلهي ؟ .

إن أوغسطين هنا يقرر قانونًا إلهيًا عادلاً ، استمد القانون الوضعي منه أصوله وروحه ، ومن ثم كان لدينا في النهاية نوعان من القانون : نوع إلهي ، وآخر إنساني منبثق من قوانين المجتمع ، وإن كان مشوبًا بعدالـة القـانون الإلهي .

والواقع فإن المشروع الذي خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية وتغليبها على الحياة الدنيوية ، كان يعتمد اعتمادًا كبيرًا علـى الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين ، وعلى قدرتها في القيام بدورها الإلهـي في خلاص تحرير البشرية ، بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضـاء الكنيسة عنه ، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

ومع أن أوغسطين يوافق شيشرون في بعض آرائه ، إلا أنه اعترض على بعضها الآخر اعتراضًا قويًا ، خصوصًا تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أي مجموعة من الأمم بغض النظر عـن عقائـدها ، إذ اشـترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر

أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطي كل ذي حق حقه ، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ، ومن ثم اقترنت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية .

رابعًا الفلسفة السياسية عند القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م)

يعتبر القديس توما الاكويني أعظم فلاسفة المسيحية . وقد انحدر من عائلة أرستقراطية بجنوب إيطاليا ، وانخرط وهو في السابعة عشر من عمره في سلك الرهبان الدومينيكان ، فأرسلوه إلى جامعة كولونيا ثم إلى جامعة باريس . وفي سنة ١٢٥٧ حصل على درجة الدكتوراه من السوربون ، ونال شهرة عريضة كأستاذ بفضل محاضراته في لندن وروما وبولونيا ونابلس وباريس .

ويعتبر القديس توما الاكويني من أهم المفكرين السياسيين في أوروبا في العصور الوسطى . وقد تأثر بالتراث اليوناني والروماني ، كما نهل من التراث الإسلامي ومؤلفات الفلاسفة والمفكرين المسلمين . وظهر نتاج آرائه ونظرياته التي تضمنها مؤلفاته العديدة التي بلغت السبعون ، وكان من أهمها شرح الأحكام ، والمجموعة اللاهوتية ، وحكومة الأفراد [١] .

ملامح الفلسفة السياسية عند توما الاكويني :

١ - ضرورة الدولة والغاية من وجودها :

شاع الاعتقاد بين آباء الكنيسة – قبل توما الاكويني – أن التنظيم السياسي للجماعات البشرية ، وقيام الحكومات بالذات ، هو نتيجة الخطيئة والشر ، وأنه عقاب انحراف الطبيعة الإنسانية . ويعتبر القديس أوغسطين

---

[١] انظر : فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٤ – جـ ١ ، ص ١٨٦ ، د . فتحية النبراوي ، د . محمد نصر مهنا : تطور الفكر السياسي في الإسلام – جـ ١ ، ص ١١٢ .

خير من أوضح هذا التفكير المسيحي المشبع بالنظريات الرواقية عن الدولة ، فقد رأى أن الله قد خلق الإنسان على صورته لتحق له السيطرة على الوحوش والمخلوقات الدنيا ، ولم يقصد تعالى أن يمارس الإنسان سيطرته على أخيه الإنسان .

لكن توما الاكويني ، وإن استنكر الرق ، لا يعتبر سلطان الحكومة عبودية لرعاياها . ويسوق سببين يوضحان ضرورة وجودها في مرحلة البساطة الإنسانية ، أي قبل ارتكاب الخطيئة واندلاع الشر .

الأول : أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي ، ولا شك أنه كان يحيا حياة اجتماعية في ظل حالة البساطة ، وذلك لضرورة توافر نوع من الحياة الاجتماعية . وتنبثق الحكومة باعتبارها الوسيلة الخاصة لرعاية الصالح العام .

الثاني : إذا ما تفوق إنسان على الآخرين في المعرفة والحق ، " الحاكم " يغدو من الخطأ الاستهانة بهذا التفوق في منفعة الآخرين . فالقديس توما الاكويني - والحالة هذه - يوطد الحاجة لقيام الحكومة على طبيعة الإنسان الاجتماعية ، ويؤسس تنظيم الحكومة على تفوق الحاكم الفعلي ، وعلى حسن نواياه تجاه المحكومين [1] .

وقد ظهر التأثير اليوناني والروماني جليًا في نظرية توما الاكويني في الدولة ، فقد رأى أن تكوين الجماعات الإنسانية إنما يرجع أساسًا إلى العقل والإرادة في الإنسان ، وهذا ما ذهب إليه أرسطو من قبل . واستند الاكويني في تعريف الشعب إلى رأي شيشرون الذي يقول : أنه كثرة منظمة تخضع لقانون ، تحتاج إلى سلطة تقودها ابتغاء المنفعة المشتركة ، وكل كثرة من

---

(١) فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٨٦ .

الأفراد تحتاج إلى سلطة تقودها صوب تحقيق الهدف المنشود الـذي تبتغيـه والذي لا يتمثل في استمتاعهم بمطالب مادية من مال أو تجـارة أو حـرب ، وإنما في استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية أي لتحقيق كماله كإنسان .

ويرى الاكويني أن الدولة ظاهرة طبيعية تتمثل في أنها تنظيم ارتضاه الأفراد للحياة معًا ، وأن هذا التنظيم يقتضي وجود سلطة هدفها تحقيق سعادة أفرادها على أساس من الخلق والفضيلة [١] .

ويتفق توما الاكويني مع أرسطو في فكرة أن الانتفـاع الاجتمـاعي للإنسان هو أصل الدولة ، وأن كفالة الحياة الصالحة هي غايتها . لكنه ومـن تبعه من مفكري المسيحية الغربية ، لا يرضى عن الفكرة اليونانيـة القائلـة باعتبار الجماعة أقصى الغايات ، وأنها المصدر الخلاق للقيم الروحية . ذلـك لأن فلسفة أرسطو وسننه الخلقية إنسانية الطابع . وتتصل بالحيـاة الدنيويـة وحدها ، فتحصر غاية الإنسان في القيم التي تكمن في ذاته .

وهذا الرأي يجافي الفكر المسيحي بإيمانه بحياة أخرى أزليـة خيـر وأبقى ، ولهذا فقد اعتبر القديس توما الاكويني المذهب الأرسطي عن الحيـاة الصالحة خطوة تقصر عن بلوغ الهدف النهائي للوجود ، لأن هناك - كمـا يقول - نفعًا أصيلاً لا نعثر عليه في الإنسان ذاته ، مع أنه يمثل ذروة السمو ، ألا وهو " الغبطة النهائية التي يتطلع الكل إليها بعد الموت ومدارها الحظـوة بقرب الله " .

ولأن المجتمع يصبو إلى نفس هدف الفرد ، فلن تعتبر الحياة الفاضلة وحدها هي الغاية الجوهرية للحياة الاجتماعية ، ولكن يتأتى بفضـلها إحـراز رضاء الله . وإذا كان في وسع الفرد والمجتمع - كما يقـرر القـديس تومـا

---

[١] فتحية النبراوي ، د . محمد نصر مهنا : تطور الفكر السياسي في الإسلام ، ص ١١٣ .

الاكويني - الاستعانة بالقدرة البشرية لبلوغ هذا الهدف السامي ، ففـي وسـع الملك - باعتباره المثل الأعلى للقدرة البشرية المادية - توجيه الفرد والمجتمع التوجيه المثمر السليم . بيد أن النيابة عن ملكوت الرب ليست بأيدي الملـوك الدنيويين ، ولكن عهد بها إلى القسس ، ويتقدمهم جميعًا القس الأعظم خليفـة القديس بطرس رسول السيد المسيح . ويجب أن تنحني له جباه الملوك ، وأن يخضعوا لإرادته خضوعهم للمسيح نفسه [١] .

ويرتب القديس توما الاكويني نظام القـيم فـي مراتـب متسلسـلة ، وتأسيسًا على هذا الرأي يعتبر أغراض الحكومة الزمنية أهدافًا شـرعية ، إن نظر إليها من خلال الاحتياجات البشرية المادية . لكن تعتبر هذه الأغـراض مجرد وسائل إن فحصت من ناحية علاقتها بهدف أسمى ، بـل إنـه أسـمى الأهداف جميعها ، وهو إحراز رضاء الله .

وبفضل تطبيق المبدأ الأرسطي القائل بسيطرة مـن يتولـون إنجـاز الهدف النهائي ، على من يتكفلون بتنفيذ المراحل التي تقود إلى هذا الهـدف ، استخلص توما الاكويني نتيجة تحتم خضوع الحكومة الزمنية للكنيسة ، لصلة الأولى بالغايات الوسيطة ، بينما تصبو الثانية لبلوغ الغايـة النهائيـة وهـي خلاص النفوس .

وعند بحث توما الاكويني طبيعة السلطة السياسية ومضمونها ، ينادي بانتماء الحكم إلى التنظيم الرباني . وإذا كان الله يحتم على الناس إطاعة أولي الأمر ، إذ أن مخالفتهم تعتبر خطيئة قاتلة [٢] .

---

[١] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٨٦ – ١٨٧ .
[٢] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٨٧ .

خلاصة القول أن الاكويني يرى أن السلطة نتيجة حتمية تفرضها الحياة الإنسانية في جماعة منظمة ، لأنها تستهدف تحقيق المصالح المشتركة لأفراد هذه الجماعة ، ومن ثم فهي تبدو كضرورة اجتماعية تنبع من كل جماعة منظمة ، وفي هذا الاتجاه يتفق مع كل من أرسطو وشيشرون ، إلا أنه يختلف عنهما في أنه يعزي السلطة إلى الله ، وهو في هذا يرتكز على الأصل المسيحي الذي يقول أن مصدر السلطة هو الله . فالسلطة في ذاتها أو في جوهرها مصدرها الله ، أما ممارسة السلطة ، سواء من حيث اختيار شخص الحاكم ، أو فيما يتعلق بعلاقته بالمحكومين ، فتقوم على أساس حقوق الإنسان . ومما لا شك فيه أن توصل القديس توما الاكويني في نظريته إلى هذا المبدأ يعد تطورًا هامًا في مجال السياسة ، كما استطاع توما الاكويني في نظريته هذه أن ينهي الخلاف الذي كان قائمًا حول تعبير القديس بولس أن كل سلطة مصدرها الله ، مع ما يمكن أن يترتب على هذا القول المطلق من إمكان نسبة مظاهر السلطة صالحة كانت أو فاسدة إلى الله [١] .

٢ - *تبويب أشكال الحكم :*

يقتفي القديس توما الاكويني أثر أرسطو في تبويب أشكال الحكم إلى : حكم صالح يراعي فيه الحكام منفعة المحكومين ، وحكم طالح يراعى فيه الحكام مصالحهم الذاتية . ولكن بينما يبدي أرسطو تردده من تقبل النظام الملكي على علاته ، فلا يقره إلا في ظل اشتراطات معينة ، يؤثره توما الاكويني دون قيد أو شرط .

وإذا كان أرسطو يعطي الأولوية في شكل الحكم للنظام الملكي ، لارتيابه في شيوع الكفايات العقلية بين عدد كبير من الناس ، وشكه في امتياز أكثر من واحد من بينهم بالنبوغ والمقدرة السياسية والإدارية . لكن توما

---

[١] فتحية النبراوي ، د . محمد نصر مهنا : تطور الفكر السياسي في الإسلام ، ص ١١٤ .

الاكويني يفضل النظام الملكي تمشيًا مع معتقده الديني مصـــداقًا لقولـــه : إن للكون إلهًا واحدًا هو صانع الأشياء والمسيطر عليها ، ويهيمن القلـــب علـــى جميع أجزاء الجسم ، ويأتمر النمل بأمر ملكته ... في كل جماعـــة يتـــولى حكمها واحد منها . وهذه هي شريعة الحكم في الطبيعة ، وهي مشيئة الرب .

ويتبلور الواجب الأساسي للمجتمع في " وحـــدة الســـلام " . وتنتهـــي مطابقة القديس توما الاكويني بين الوحدة والسلام به إلى نتيجـــة مؤداهـــا أن الأقرب إلى منطق الأمور أن يتولى فرد واحد الحفاظ على السلام . ويقتـــرن بدوره بالوحدة الكاملة ، في حين يبدي خشية من انبعاث الفوضى وتمزق شمل المجتمع ، وتزعزع قواعده ، إن تسلمت زمام الحكم حكومة تتألف من عـــدد من الأشخاص [١] .

على أن القديس توما الاكويني ينشد الحد من النظام الملكي ، حتى لا يتحول إلى طغيان ، ومن ثم فهو يؤثر الملكية المنتخبة على الوراثية . ويؤيد رأيه بالقول بأن أسمى المناصب الدينية والمدنية يتولاها رؤساء منتخبـــون ، عكس الأسر الملكية الوطنية في إنجلترا وفرنسا .

وهو كذلك ينادي بتقييد سلطان الملوك لكـــي لا يتـــردوا فـــي حمـــأة الطغيان ، وأن يساهم كل مواطن في شئون الحكم . ويتعاطف الاكويني مـــع فكرة الدستور المختلط ، حيث تتم العناصر الأرستقراطية والشعبية المشاركة أحدها الآخر في الحكم .

لكن الاكويني لا يعتبر الملكية المقيدة أو الدستورية في ذاتها علاجًـــا ناجعًا ، لأنها قد تتحول بالمثل إلى طغيان . ويدعوه هذا للتفرقة بين الطغيـــان الثانوي والطغيان المفرط .

---

[١] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـــ ١ ، ص ١٨٧ – ١٨٨ .

وهو في هذا الصدد يحذر من اتخاذ إجراء متهور ضد الطاغية من شأنه أن يطلق العنان لعواقب غير متوقعة أسوأ من الشر الذي يقصد علاجه . كما يقرر بأن نجاح المقاومة الثورية للطغيان الثانوي يولد طغيانًا أشد عتوًا ، إذ سيدفع الخوف من انقلاب مضاد قائد الثورة الظافرة لاتخاذ شتى ضروب القمع والإرهاب ضد رعاياه . ولا شك أن القديس توما الاكويني يعد أول كاتب يعالج مشكلة اندفاع الثورة وصعوبة كبح جماح تهورها ، بعد نجاحها في القضاء على النظام السابق عليها ، ومن ثم ، يبدي خشية من أن تقتضي الثورة من الشعب ثمنًا للإصلاح أقسى من الشرور التي تسعى لعلاجها . ولقد استعان المفكر الانجليزي " أدموند بيرك " بآراء الاكويني خلال شجبه للثورة الفرنسية .

ومن جهة أخرى يرى الاكويني أن إفراط المستبد في الطغيان ، لا يسوغ قتله ، كما يستنكر أن يترك للعامة أمر اتهام الملك بالطغيان ، إذ يحمل مثل هذا الافتراض بين خفاياه مخاطر للحكام والمحكومين . ولذلك ينصح باللجوء إلى الطرق الدستورية لصد الطغيان ، مثل عدم إعادة انتخاب الملك ، أو العمل على تقييد سلطاته .

ويرجع هذا الرأي لتوما الاكويني إلى أنه يعزو طغيان الحاكم إلى شرور الرعية ، ذلك لأن الطغاة في رأيه يحكمون بإذن من الله عقابًا للناس على خطاياهم ، وعلى الناس أن يلتزموا الفضائل ليتحرروا من الخطيئة فتنقشع عنهم غمة الطغيان [١] .

٣ - طبيعة القانون وأنواعه :

---

[١] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٨٨ – ١٨٩ .

يرى الاكويني أن القانون يستمد سلطته من الشعب ، لا لأنه من آثار عمل الشعب ، بل لأنه جزء منه . فكأنه يؤمن بالنظرية التي تقول إن الشعب من صنائع القانون فيحاول أن يجعل للقانون الوضعي أصلاً إلهيًا ، باعتبار أن القانون البشري جزء من قانون إلهي عام ، هو القانون الذي يستمد من الله لحكم الكون بأسره ، بما فيه من بشر وحيوان ونبات وجماد ، والقانون البشري لا يخرج عن كونه أحد أوجه هذا القانون العام . وعلى هذا فالحاكم الذي يتجاهل القانون يكون متمردًا على القانون الإلهي المقدس .

وقد قسم الاكويني القانون إلى أربعة أنواع :

أ - القانون الأبدي : وهو حكمة الله ، فهو الخطة الأبدية التي وضعتها الحكمة الإلهية لتنظيم الخليقة بأجمعها . وهذا القانون فوق مستوى قدرة الإنسان ، وفوق مستوى عقله ، ولكن ليس معنى ذلك أنه يتعارض مع عقل الإنسان ، بل إنه يتمشى معه ولذلك قبل . وقد قبله كما هو دون أن يستطيع الوصول إلى فهم أسراره .

ب - القانون الطبيعي : وهو انعكاس الحكمة الإلهية في الخليقة ، ويظهر في نزعة الأفراد نحو الخير وتجنب الشر ، وفي محافظتهم على أنفسهم ، وفي محاولتهم تكييف أنفسهم بالظروف المحيطة بهم ، ومن ذلك ميلهم بطبعهم إلى العيش في جماعات ، ومحافظتهم على حياتهم ، وإنجابهم الأطفال وتعليمهم ، والبحث عن الحقيقة والسعي وراء المدنية .

ج - القانون المقدس : ويقصد به كلام الله كما احتوته كتبه السماوية ، وهو منحة من الله ، وليس كشفًا قام به الإنسان ، وحكمة الإنسان تتمشى مع هذا القانون ، لأن كلام الله يكمل حكمة الإنسان ولا يتعارض معها ، وتبرير ذلك عنده أن كلام الله يكمل حكمة الإنسان ولا يناقضها .

فالقانون الطبيعي الذي كشف عنـــه الإنســـان بفطرتـــه ، لا يختلـــف باختلاف الأفراد ، فهو بالنسبة للمسيحيين ، لا يختلف عنه بالنسبة لغيـــرهم ، وطاعة السلطة المنية وجدت عند غير المسيحيين ، كالإغريق مـــثلاً - كمـــا وجدت عند المسيحيين ، ومعنى ذلك أنه يدعو المسيحيين إلى طاعة الحكام ، ولو كانوا غير مسيحيين .

د - *القانون البشري أو الوضعي :* القانون الأبدي والطبيعي والمقدس ، كلها عبارة عن قواعد تنظم تصرفات الخليقة ، ولا تقتصر على الإنســـان ، ولا تستمد من طبيعته وحده ، ولكنها عامة ودائمة . أما القانون الخاص بالبشر وحدهم ، فهو الذي يسمى " القانون الوضعي " . ويمتاز بأن يرمي إلى غرض معين لأنه يعمل على تنظيم نوع واحد من أنواع المخلوقات وهم البشر .

وعلى هذا فالقانون الوضعي لا يقدم لنا مبادئ جديدة ، وكل ما فيه أنه يطبق على البشر المبادئ العامة التي تضمنتها القوانين السياسية .

إن الإنسان يختلف عن غيره من الكائنات بأنه ذو عقل ومنطق ، وأنه اهتدى بعقله إلى العيش في مجتمع ، ولهذا ظهرت الحاجة إلى قانون وضعي يرمي إلى تحقيق الصالح العام في هذا المجتمع وفقًا لمبادئ القوانين الإلهيـــة والطبيعية . وعلى هذا فالقانون يستمد سلطته من الصالح العام لا مـــن إرادة فرد أو إرادة مجموعة من الأفراد . ولكنه نتاج الشعب كله ، ويعمل لتحقيـــق الصالح العام .

وينتج هذا القانون إما من التشريع ، وإما من العادة والعرف ، وينفذه حاكم يمثل الشعب ، ويكون الشعب قد وكل إليه مهمة تنظيم حياته .

والواقع أن توما الاكويني ينظر إلى القانون الوضعي على أنه مستمد من القانون الطبيعي الذي هو في حاجة لأن يحدد ، وأن يكون مثالاً يحتذى به

في تنظيم حياة الأفراد ، فالقانون الطبيعي مثلاً يحرم القتل لأنه يتعارض مع السلم والنظام ، ولكنه لا يقدم تعريفًا كاملاً للقتل أو للعقوبة المترتبة عليه . وبمعنى آخر : القتل خطأ كبير يتعارض مع طبيعة الإنسان ، ولأنه خطيئة يجب منعه وعقاب مرتكبه . وتختلف الوسيلة إلى منعه ، والعقوبة عليه باختلاف الظروف والأزمنة ، فالمبدأ واحد في كل زمان ومكان ، ولكن وسيلة التطبيق هي التي تختلف باختلاف الشعوب والأزمنة .

مجمل رأي توما الاكويني في هذا الشأن أن القانون عام لكل الأزمنة والأمكنة ، ولكن وسائل تطبيقه هي التي تتعدد [١] .

ويرى الاكويني أن الحاكم مسئول عن جعل القانون الوضعي يساير القانون الطبيعي العام . والتشريع ليس معناه تطبيق إرادة فرد ، بل المراد منه جعل القانون الطبيعي ملائمًا للظروف التي يوضع التشريع فيها . والحاكم الذي لا يطبق القوانين ، يعتبر في الواقع متمردًا على القانون الطبيعي ، فيجب خلعه ، وعلى الشعب أن يقاومه [٢] .

٤ - التنظيم الاقتصادي وأشكال الملكية :

تأثر القديس توما الاكويني تأثرًا واضحًا بأرسطو ، ويبدو هذا بصفة خاصة فيما كتبه عن وظائف النقود ، وشرور الربا ، والتبادل ، وطبيعة العدالة الاقتصادية ، ويكاد أن يكون ما نورده الآن منقول حرفيًا عن ما كتبه أرسطو ، وفيما يلي خلاصة آرائه :

---

[١] انظر الآراء السابقة في : بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، ص ١٥٧ وما بعدها .

[٢] بطرس بطرس غالي ، د . محمود خيري عيسى : المدخل في علم السياسة ، ص ١٦٠ .

أ ـ *العمل :* على عكس نظرة فلاسفة اليونان إلى العمل ، مجدته فلاسفة المسيحية ، مصداقًا لقول السيد المسيح عليه السلام " بعرقك تأكل خبزًا " . ويتعارض هذا بلا ريب مع قيام العمل على أكتاف الأرقاء وما في حكمهم مما كان شائعًا في القرون الوسطى . واعتبر العمل وسيلة للخلاص ، أي ضرورة لابد منه .

والقديس توما الاكويني ، وإن سلم بأن الناس جميعًا أبناء رجل واحد ، أي لا يعترف بفوارق الطبقات ، ولا يقيم وزنًا للاختلافات الجنسية ، إلا أنه اعترف بالرق متأثرًا بآراء أرسطو في شأنه ، قائلاً أنه من المسائل التي قدرها المولى جل شأنه للدنيا ، لحكمة يعلمها تعالى .

ويعتبر الاكويني الأجور ثمنًا للعمل . ويعرف الأجر العادل بأنه المعدل أو العائد الذي يتطلبه العامل ليساعده على الاحتفاظ بمركزه في الحياة . أما أن العامل يستحق أجره ، فإن هذا مبدأ أساسي في المسيحية . وأن الأجر جزء من الإنتاج ، وبالتالي يحدد السعر ، فهذا ما أدركه الاكويني .

وأشار فيما كتبه إلى تقسيم العمل ، واستند إلى مذهب أرسطو القائم على طبيعة الإنسان ، ويقول أنه ما دام الناس يعيشون في مجتمع ، فيجب أن يساعد بعضهم بعضًا بأدائهم أعمالاً مختلفة . واعتبر " الحرف " على تباينها ضرورية وجديرة بالتقدير . وعنده أن معيار التقدير لأية حرفة يكمن في مدى ما تغدقه على المجتمع من خدمات ، وأن منفعة الفرد تتعارض مع منفعة المجموع ، فأية حرفة تحمل هذا الطابع ، هي ضارة بالمجتمع ولا يقرها الاكويني [١] .

---

[١] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٩١ .

ب - ***الملكية الخاصة*** : انتهج القديس توما الاكويني منهاج أرسطو في اعتبار الملكية أمرًا طبيعيًا للفرد ، فيرى أن الملكيـة الخاصـة لا تنـاقض قـانون الطبيعة ، وهي تتفق مع طبيعة البشر . كما أنه يعتقد أن الإنتـاج فـي ظـل الملكية الفردية يفوقه في ظل الملكية المشتركة . وفي نظام الملكية الخاصـة تكمن المحافظة على السلام والنظام .

ويفرق الاكويني بين نوعي حق الناس على الأشياء ، **فالنوع الأول هو** الحيازة والإدارة . وهنا يسمح بالحق الكامل للملكية الخاصة . وينبني علـى السماح بالملكية الخاصة ، توافر قسط أعظم من العناية والنظام والرضـى ، فيتيسر تفادي المنازعات التي تنجم عن شيوع الملكية .

والنوع الثاني هو الانتفاع ، ويختلف في منحاه عن الأول ، ففيه تعتبر الأشياء مشاعة ، ينتفع بها المحتاجون إليها .

وبالأحرى ، فإن الملكية يجب أن تكون خاصة من ناحية الحيـازة ، وعامة من جهة الانتفاع . وهنا يبرز الاكويني السرقة في حالـة الضـرورة القصوى قائلاً : " يجب ألا يتعارض القانون الوضعي مع القـانون الطبيعـي الذي ينص على مساعدة البشر في الحصول على احتياجاتهم الضرورية .

والثروة عنده قد تكون حسنة أو سيئة ، فهـي حسـنة إن اسـتخدمها صاحبها في الفضيلة وفي إسعاد المجتمع وعون فقرائـه . وهـي سـيئة إن جعلها صاحبها غاية للاكتناز ، بما يعنيه من حرمان غيره من الإفـادة مـن خيرات المجتمع ، فإن الحياة وسيلة للحصول على رضاء الله تعالى ونعيمـه الأخروي . فقد يكون الفقر فضيلة ، إن كان وسيلة لتحرير الأفراد من الأعباء

التي تسببها الثروة ، فينصرفون - من ثم - إلى الحياة الروحانية الخالصة التي تستجلب رضاء الله تعالى [١] .

ج - *الربا :* اهتم علماء المسيحية في القرون الوسطى بأمر الربا ، وربطوه بأوثق رباط برذيلة الطمع . واعتبر الربح من إقراض الربا أخس صور الكسب .

ولقد اعتنقوا فكرة أرسطو عنه ، وفرقوا بين الربا وبين الربح التجاري العادي ، وإن حتموا الثمن العادل في البيع والشراء . فالنقود في حد ذاتها لا تذاق منفعة ، وإنما هي مجرد أداة لتيسير التبادل ، لا تبرر الحصول بواسطتها على النقود .

ولم يكن التعامل بالربا محرمًا في بادئ الأمر إلا على رجال الدين ، إلا أن التحريم تعداهم بعد فترة ، فشمل جميع المسيحيين . ولقد كانت نظرة الدين إلى الربا في ذلك الوقت تجد ما يبررها من الأحوال الاقتصادية ، إذ كانت الصناعة محدودة ، وبالأحرى ، لم تكن النقود تستخدم للأغراض الإنتاجية وإنماء المرافق الاقتصادية . ومن ثم كان المقترض يطلب المال لسد احتياجاته الشخصية البحتة . فكان الإقراض بالفائدة يعني استغلال مصائب الناس وبؤسهم ، ووقوعهم في النهاية تحت رحمة المقرضين الجشعين ، وما يتضمنه ذلك من اضطراب المجتمع وتدهور قيمه الروحية .

ويعتبر القديس توما الاكويني الربا إهانة للعدالة ، ويبرر الإقراض فقط إن ساهم المقرض والمقترض في عمل واحد تعود عليهما حصيلته بأرباح تقسم بنسبة رأس مال كل منهما وعمله [٢] .

---

[١] د . محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٩٢ .

[٢] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٩٣ .

د - *التجارة* : لم يحبذ القديس توما الاكويني التجارة ، واعتبرها غير طبيعية وغير نافعة ، إلا أنه يحبذها إن تم التبادل لمنفعة الدولة أو للحفاظ على كيان الأسرة .

وتعم العدالة عندما يكون للسلع المتبادلة قيم متكافئة ، وينظر إلى القيمة هنا كصفة إيجابية ملازمة لكل شيء ، ويستند قياسها على عملية التقدير ، ويرتبط السعر العادل بالمنفعة المشتركة ، وينعكس في السعر المألوف . ولم يفترض أن تحدد الأسعار تحديدًا ثابتًا ، بل سمح بالتغيرات الطفيفة التي لا تؤثر في جوهر مبدأ العدالة . كما اعترف بعاملي الوقت والمكان ، وسلم بعنصر المخاطرة في تحديد قيمة الشيء حتى لا يضار البائع [١] .

وفي النهاية نقول أن الاكويني قد رسم قديسًا بعد خمسين عامًا على وفاته ، وأصبحت آراؤه هاديًا لعلماء الكنيسة في شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع . وفي الرابع من أغسطس سنة ١٨٧٩ أصدر البابا ليو الثالث عشر مرسومًا جعل منها مذهب الكنيسة الكاثوليكية السياسي والاجتماعي . وغدا يدرس في جامعات الكاثوليكية وأكاديمياتها . وفي التاسع والعشرين من يونية سنة ١٩١٤ أصدر البابا بيوس العاشر مرسومًا يحرم المناقشة في صحة آراء القديس توما الاكويني ، واعتبر الجدل في صحة مضمونها انحرافًا عن العقيدة المسيحية [٢] .

---

[١] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٩٣ .

[٢] فؤاد محمد شبل : الفكر السياسي ، جـ ١ ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

الفصل السابع

الفلسفة السياسية عند الجاحظ

أولاً : قضية الإمامة عند الجاحظ

ثانيًا : الدعائم الأخلاقية للدولة الإ سلامية

ثالثًا : الفكر القومي عند الجاحظ



الفلسفة السياسية عند الجاحظ

(١٥٠ - ٢٥٥ هـ)

تمهيد :

على الرغم من أهمية الفكر السياسي عند الجاحظ ، إلا أنه لم يـدرس على هذا الوجه ، فقد عني دارسوه بطريقته الأدبية ، وأسلوبه العلمي ، وآرائه الدينية ، ونهجه الساخر ، وتوجيهه الفلسفي ، وغضوا أبصارهم عن دراسة الجوانب السياسية لفكره [illegible]ى أهميتها الأكيدة ، والتي تتمثل في عـدة نقـاط أهمها :

١ - أن الجاحظ قد عاش في عصر المشكلات السياسـية الكبـرى ، وأبرزها مشكلة الإمامة ، وتحويلها من الاختيار والشـورى ، إلـى الوراثـة والملك ، ومشكلة الشعوبية التي كانت بحق من أخطـر الظـواهر السياسـية والاجتماعية في عصره ، مما كان له أكبر الأثر في توجهه السياسي .

٢ - أن الجاحظ قد خصص العديد من الرسائل لمناقشة قضايا الفكـر السياسي في عصره ، كما خصص كتاب العثمانية لهـذا الغـرض أيضًـا ، بالإضافة لمناقشة القضايا السياسية من خلال شذرات مـن كتبـه الأخـرى ، ككتاب " البيان والتبيين " وكتاب " الحيوان " ، مما يؤكد على اهتمام الجـاحظ بالقضايا السياسية في عصره .

٣ - يعد الجاحظ واحدًا من أبرز أقطاب مدرسـة المعتزلـة ، تلـك المدرسة التي أخرجت بحوثًا متنوعة حول قضايا الفكر السياسي في جوانبـه المختلفة ، وكان لهم توجهه المتميز ، سواء بصدد القيم السياسية ، أو السلطة السياسية ، أو التعامل داخل الأمة الإسلامية من خلال الممارسـة الحركيـة ،

متمثلة في مبدأ " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومـــا عكســـته تلـــك التصورات من دلالات على المستوى النظامي والحركي .

٤ - أن التراث السياسي للجاحظ ، وخاصة في مجال الفكر القـــومي ومناهضة الشعوبية ، أحد النماذج الفكرية القادرة على الإســـهام فـــي إحيـــاء وتجديد الفكر القومي العربي ، لا في جزئياته وتفاصيله ، بـــل فـــي كلياتـــه وعمومه ، على ضوء الدلالات المستخلصة من الخبرة الماضية للمعتزلة فكرًا وحركة .

أولاً : قضية الإمامة عند الجاحظ

اهتم الجاحظ بقضية الإمامة اهتمامًا كبيرًا ، وذلك لأهميتها الكبيرة في حياة المسلمين ، فهي أول مشكلة اختلف المسلمون في شأنها بعد وفاة النبـــي مباشرة ، كما أدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الإسلامية الأولى ، كالشيعة والخوارج والمرجئة ، فهي من الناحية التاريخية ، أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعًا سياسيًا ، سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعًا عقائديًا .

وقد طرح الجاحظ نظرية الإمامة التي تقوم على الشورى والاختيار ، بديلاً عن النظام الملكي في الحكم ، والذي ساد عصره وساهم فـــي تـــدهور الحياة الإسلامية . أما سمات هذه النظرية في الإمامة ، فهي :

١- وجوب الإمامة : أول مسألة يعني الجاحظ ، بل وفقهاء السياسة المسلمين ، بتقريرها في قضية الإمامة ، هي مسألة وجوب إقامة الإمام ، لأنه إذا كـــان الاجتماع ضروريًا وحتميًا ، فإن التناقضات وتعارض المصالح أمـــورًا واردة بل وحتمية ، وبهذا يكون من الضروري وجود سلطة عليا لإقامة التوازن بين المصالح المتعارضة . وحول هذه الفكرة يقول الجاحظ : " إن الناس لو تركوا

وشهواتهم ، وخلوا وأهوائهم ، وليس معهم من عقولهم إلا حصة الغريزة ونصيب التركيب ، ثم أخلوا من المرشدين والمؤدبين والمعترضين بين النفوس وأهوائها ، وبين الطبائع وغلبتها من الأنبياء وخلفائها ، لم يكن في قوى عقولهم ما يداوون به أدواءهم ويجبرون به من أهوائهم ، ويقوون به لمحاربة طبائعهم " [١] .

كما أن " طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم ، وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة ، فكل لا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يرديهم (يهلكهم) ، ما لم يردوا بالقمع الشديد في العاجل من القصاص العادل ، ثم التنكيل في العقوبة على شر الجناية وإسقاط القدر ، وإزالة العدالة ، مع الأسماء القبيحة ، والألقاب الهجينة ، ثم بالإخافة الشديدة والحبس الطويل ، والتغريب عن الوطن ، ثم الوعيد بنار الأبد ، مع فوت الجنة " ، " لا يترك الناس وقوى عقولهم وجماح طبائعهم ، وغلبة شهواتهم ، وكثرة جهلهم " ، إن الله تعالى حين خلق العالم وسكانه ، لم يخلقهم إلا لصالحهم ولا يجوز صلاحهم إلا بتبعيتهم " .

من مجموعة المقدمات هذه توصل الجاحظ إلى النتيجة المنطقية ، " فلما كان ذلك كذلك ، علمنا أنه لابد للناس من إقامة إمام يعرفهم جميع مصالحهم " ، وحيث أن الناس " يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم ، فلذلك احتاجوا إلى الحكام " .

والجاحظ إذا كان حرصه نابعًا من أن الناس لا يقومهم إلا إمام ، للاختلاف بينهم والشهوة فيهم ، وغير ذلك من أمور ، وهو سند يرجع لطبائع الناس وطبيعة اجتماعهم ، فإن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، بل يتعداه إلى

---

[١] الجاحظ : رسائل الجاحظ – تحقيق : د . عبد السلام هارون – مكتبة الخانجي – القاهرة – ١٩٦٤ – جـ ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٢ .

ربط ضرورة الإمامة ووجوبها ، بطبيعة الوظائف الموكلة إليــه ، ذلــك أن الإمام إنما يحتاج إليه ليجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوهم ويمنع قويهم عن ضعيفهم ، وقليل لهم نظام أقوى من كثير نشر لا نظام لهــم ولا رئــيس عليهم " .

وحكمة الوجوب في ذلك أنه " لو لم يقم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وأهل الحياطة عليهم من الأئمة ، لعادوا نشرًا لا نظام لهم ، ومستكلبين لا زاجر لهم ، ولكان من عز بز ، ومن قدر قهــر ، ولمــا زال اليسر راكدًا والهرج ظاهرًا ، حتى يكون التغابن والبوار ، وحتى تنطمس فيهم الآثار " .

أما طريق وجوب الإمامة ، فيرى الجاحظ ومعه المعتزلة البغداديين ، وأبو الحسين البصري من معتزلة البصرة ، أن طريق وجوب الإمامــة هــو العقل . ويبرر هذا الفريق رأيه بأن الحياة في مجتمع منظم تحت رئاسة سلطة حاكمة ضروري لاستحالة وجودهم منفردين ، ولما كان من ضرورة الاجتماع التنازع والتنافس ، لازدحام الأغراض وتشابكها وتباينها ، الأمر الذي أدى إلى ضرورة وجود الحاكم الوازع ، ، فكان طبيعيًا أن يكون طريق الوجوب بنــاء على ذلك هو العقل لا الشرع .

وبطريق العقل قال كل الشيعة ، ولكن هناك اختلافًا أساسيًا بــين رأي الجاحظ ، ومعه المعتزلة ، وبين رأي الشيعة حول توجه الوجوب ، هل يتوجه إلى الناس أم يتوجه إلى الله سبحانه وتعالى .

فالجاحظ يرى أن الوجوب يتوجه إلى الناس ، بمعنى أنه يجب علــى الناس أن ينصبوا رئيسًا لهم . ووجهة نظره في ذلك أن نصب الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ، ولا شك أن دفع الضرر واجب عقلاً ، فهــو بــذلك يرى الإمامة أمرًا دنيويًا ، وليس دينيًا ، فهو يوجب الرياسة على المكلفــين ،

لما فيها من مصالح دنيوية ، فالعلة في وجوب الإمامة من جهة العقل هو عوز الناس وحاجتهم لدفع مضار بعضهم البعض .

أما الشيعة ، فترى أن وجوب الإمامة ليس على الخلق ، بل على الخالق . ويرجع هذا إلى اعتناقهم مبدأ الصلاح والأصلح ، ذلك المبدأ المعتزلي المشهور الذي اقتبسه الشيعة واستخدموه دليلاً على وجوب الإمامة على الله ، لأنه كما كانت الإمامة من وجهة نظرهم لطفًا من الله بعباده ، وبيانًا للناس وتمكينًا لهم ، وكان ذلك كله صلاحًا للعباد ، والصلاح واجب ، فإن الإمامة واجبة عقلاً " [1] .

٢ - وحدة الإمامة : إن الواقع الإسلامي وحتى العصر العباسي الأول ، كان يعرف وحدة السلطة وضرورتها ، فكرًا وممارسة ، إلا أن الواقع الذي أدى إلى تعدد السلطات ، كان لابد وأن يثير تلك القضية ويجعلها " القضية الواجبة " على حد تعبير الجاحظ ، " فالناس لا يصلحهم إلا رئيس واحد يجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوهم ويمنع قويهم عن ضعيفهم " . فوحدة السلطة قضية لا تنفصم عن قضية وجوبها وضرورتها ، وهما قضيتان تتعلقان بالنظام المفترض وجوده داخل الأمة ، وعلى هذا فإنه " لا يجوز أن يلي أمر المسلمين على ظاهر الرأي والحيطة أكثر من واحد " .

ووحدة السلطة ليست أمرًا مطلوبًا لذاته ، ولكن لاعتبارات هامة ، وذلك " لأن الحكام والسادة إذا تقاربت أقدارهم وتساوت عنايتهم ، قويت دواعيهم إلى طلب الاستعلاء واشتدت منافستهم في الغلبة " . ويؤكد الجاحظ ضرورة وحدة السلطة من خلال قاعدة أساسية ، على أساس من الملاحظة

---

[1] أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية – تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٤ – ص ١٠٤ ، انظر آراء المعتزلة – ومنهم الجاحظ – حول وجوب الإمامة في : د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – دار المعارف – القاهرة – ١٩٩٦ – ص ١٢٢ وما بعدها .

المباشرة " وهكذا جرب الناس من أنفسهم أنهم إذا تدانوا في الأقدار وتقاربوا في الطبقات ، قويت دواعيهم إلى طلب الغلبة ، واشتدت جوانبهم في حب المباينة والاستيلاء على الرياسة " . فتعدد القائم بالسلطة يؤدي إلى حالة من عدم الاستقرار والتنافس والانشغال عن أعباء السلطة " فأصلح الأمور للحكام والقادة إذا كانت النفوس ودواعيها ومجرى أفعالها على ما وصفنا ، أن ترفع عنهم أسباب التحاسد والتغالب " [١] .

ووحدة السلطة يرتبط عند الجاحظ بالقيام بالأعباء ومهام السلطة " وإن ذلك أدعى إلى صلاح ذات البين وأمن البيضة وحفظ الأطراف ٠٠٠ وهو أمر أشبه الوجوه بتمام المصلحة والتمتع بالأمن والنعمة " . والاعتبار الأخير لوحدة السلطة " أنه إذا كان القائم بأمور المسلمين بائن الأمر متفردًا بالغاية من الفضل ، كانت دواعي الناس إلى مسابقته ومجاراته أقل " .

ولهذه الاعتبارات فإن " إقامة الواحد من الناس أصلح لهم ، فهل رأيتم ملكين أو سيدين في جاهلية أو إسلام من العرب جميعًا أو من العجم لا يتحيف أحدهما من سلطان صاحبه ، ولا ينهك أطرافه ولا يساجله الحروب ، إذ كل واحد منهما يطمع في حد صاحبه وطرفه ، لتقارب الحال واستواء القوى " [٢] .

ولهذه الأسباب من دفع التنافس والقيام بمهام الإمامة ورضا الناس ، وجبت وحدة الإمامة . ويكفي في البرهنة على وجوب أن يكون للمسلمين إمام واحد ، لو تصورنا - مع الجاحظ - تمشيًا مع مبدأ تعدد الأئمة ، ماذا كان يحدث لدولة الإسلام لو تم في أول عهد الخلافة للمهاجرين إمام وللأنصار إمام

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٣ – ٣٠٥ .

[٢] الجاحظ : الرسائل – ج ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٣ – ٣٠٥ .

، يقول الجاحظ " إن وثوب الأنصار وهم أهل العدد وأصحاب الدار والأموال على أمر لو تابعهم المهاجرون عليه حتى يكون في كل فرقة أمير ، لفتحت بذلك بابًا من الفساد لا يقوى أحد على سده " . هذا هو ما كان يمكن أن يحدث لو سار القوم على مبدأ التعدد ، وكان للمهاجرين إمام وللأنصار إمام ، ولكن الله أراد حفظ وحدة المسلمين من أن تتصدع لعوامل التفرق ، فعدل الأنصار عما كانوا ينادون به ، وبذلك تحققت وحدة المسلمين في أحد الظروف العصيبة التي مرت بها دولة ناشئة [١] .

٣ - رفض الجاحظ لشرط النسب في اختيار الإمام : يعد الجاحظ نموذجًا لقدامى المعتزلة الذين رفضوا شرط النسب ، فقد نفى أن يكون النسب طريقًا للإمامة . وقد استشهد الجاحظ على رأيه بحال الرسول ، الذي لم ينل الرياسة بالهاشمية ، كما استشهد بحال غيره من الرسل الذين سبقوه .

كما أنكر الجاحظ أن يكون أبو بكر قد عني في حديث السقيفة تفضيل قريش على غيرها ، فقد علل قول أبي بكر " إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش " ، بأنه استخدامًا للغة التي تحدث بها الأنصار ، فلقد كانوا يفاخرون بالأنساب ، فدخل إليهم من مدخلهم [٢] .

٤ - إمامة المفضول : قضية المفاضلة هي إحدى القضايا التي خاض فيها المتكلمون والفقهاء ، وذلك عند الحديث عن نظرية التفضيل بين الخلفاء الأربعة المستحقين لمنصب الإمامة بعد وفاة الرسول ، وقد اتخذ البحث في إمامة المفضول عند الجاحظ صورتين هما :

---

[١] انظر آراء الجاحظ حول وحدة الإمامة في : د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ١٣١ وما بعدها .

[٢] أبو عثمان الجاحظ : العثمانية – تحقيق : عبد السلام هارون – دار الكتاب العربي – القاهرة – ١٩٥٥ ، د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ١٤٢ وما بعدها .

أ - المفاضلة بين الخلفاء الراشدين : خلفت قضية المفاضلة بين الخلفاء الراشدين ، المذاهب السياسية في صدر الإسلام ، وكانت السبب في نشأة الفرق التي تفضل صحابي على صحابي آخر ، مثل فرقة " البكرية " التي تفضل أبي بكر الصديق على غيره ، و" العثمانية " التي تفضل عثمان بن عفان على غيره ، و" الشيعة " التي تفضل علي بن أبي طالب على غيره ، و" العمرية " التي تفضل عمر بن الخطاب على غيره ، و" الراونديـة أو العباسية " التي تفضل العباس عم الرسول على غيره .

وحلاً للنزاع ، فقد رأى الجاحظ أن السمع هو طريق معرفة الفضل ، لأنه مرتبط بمقدار الثواب الذي يستحقه الإنسان على ما قدم ويقدم من طاعات . ولكن الجاحظ نظر في الأدلة التي رويت واحتجت بها الفرق المتنازعة ، فرآها جميعًا مندرجة تحت أخبار الآحاد ، كما رآها متعارضة تعارضًا يستحيل معه تصديقها جميعًا ، فلا مرجح لجانب منها على الآخر رجحانًا يطمئن إليه العقل ، لذا رفض الاعتماد على هذا المتناقض والمتعارض منها ، ورأى أنه يجب الاعتماد على " الخبر الذي يجئ مجيء الحجة ، وترك ما سوى ذلك مما لا يبرئ من سقم ولا يبرئ من حيرة ، ذلك أن الأخبار التي تجئ مجيء الحجة لا تتناقض تناقض أخبار الآحاد " (١) .

ب - المفاضلة بين المرشحين لمنصب الإمامة : شذ الجاحظ عن رأي المعتزلة بإمامة المفضول ، وقال لابد من العقد للأفضل . وقد حدد الجاحظ صفة الأفضل بقوله : أن يكون أقوى طبائعه عقله ، ثم يصل قوة عقله بشدة الفحص وكثرة السماع ، ثم يصل بشدة فحصه وكثرة سماعه بحسن العادة ، فإذا جمع إلى قوة عقله علمًا ، وإلى علمه حزمًا ، وإلى حزمه عزمًا ، فذلك الذي لا بعده " .

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ١٤٢ – ١٤٣ .

ويبرر الجاحظ رأيه بضرورة أن يكون الإمام أفضل أهل عصره ، بأن " التعظيم لمقام الرسول أن لا يقام فيه إلا أشبه الناس به في كل عصر ، ومن الاستهانة به أن يقام فيه من لا يشبهه وليس في طريقته ، وإنما يشبه الإمام الرسول بأن يكون لا أحد آخذ بسيرته منه ، فأما أن يقاربه أو يدانيه ، فهذا ما لا يجوز ولا يسع تمنيه والدعاء به " [١] .

٥ ـ *طرق عقد الإمامة* : وجه الجاحظ النقد لبعض طرق عقد الإمامة ، وأهمها طريق النص والملك ، فقد انتقد في كتابه " العثمانية " ، تحول الخلافة الإسلامية من الشورى والاختيار إلى الملك . كما وجه النقد الشديد لنظرية النص عن الشيعة ، والتي يرجع السبب فيها إلى أنهم يقيسون الإمامة على النبوة ، فكما أن الله تعالى يختار أنبيائه ورسله ولا يترك هذه المهمة للاختيار البشري الذي قد يخطئ ويصيب ، لأنه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته ، فكذا الإمامة ، إذ هي عند الشيعة امتداد للنبوة ، أي امتداد للطف الله ورحمته .

وقد تعقب الجاحظ حجج الشيعة التي أرادوا استخراجها من النصوص التي رووها ، سواء كانت أحاديث آحاد اشترك في روايتها غير الشيعة مع الشيعة ، ثم أعطاها الشيعة مفاهيم ودلالات لا تشهد لها ألفاظها وملابسات التحدث بها ، أو أحاديث انفرد الشيعة بروايتها وتردادها ، وذلك بهدف دحض أية شبهة تعرض في أن يكون هناك نص من الله على لسان نبيه ، يحدد الإمامة في أحد بعينه ، وفي هذا المقام دار الجدل بين الجاحظ من المعتزلة ، وبين الشيعة حول عدد من الأحاديث النبوية ، ومنها : حديث " الغدير " ، وحديث " المنزلة " ، اللذين استدل بهما الشيعة على النص والتعيين . كما أكد الجاحظ من جهة أخرى على أن القرآن الكريم يخلو من أي إشارة لقضية

---

[١] الجاحظ : الرسائل : ج ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٦ ، د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ١٤٩ وما بعدها .

الإمامة ، يقول " ولقد نقضنا القرآن من أوله إلى آخره ، فلم نجد فيه آية تنص على إمامة ، ولا أنها إذ لم تنص كانت دالة عند النظر والتفكير ، ولا أنهـا إذ لم تدل بالنظر والتفكير ، وكان ظاهر لفظها غير ذلك على ما قلـتم ، كـان أصحاب التأويل والتفسير مطبقين على أن الله أراد بها إمامة فلان " [١] .

أما طرق عقد الإمامة التي يراها الجاحظ ، فإنه يذهب إلى أن الوجوه التي تنحصر فيها عقد الإمامة للإمام ثلاثة هي :

أولها : أن تسود حالة من النزاع والشقاق ، سواء أكان إقليميًا أو قبليًـا بـين القبائل والبطون ، أو مذهبيًا بين الفرق المختلفة . وفي هذه الحالـة ، وأمـام تمسك كل فريق بأن الإمامة حقه ومن نصيبه ، يكون واجب الفرقة المحقـة ، أو أهل الحق نصب الإمام ، إذا بلغ عددهم وعدتهم مبلغ جميع المناوئين لهم .

ثانيها : أن يسلك الناس سلوك الشورى المنظمة في هيئة ، كما فعل عمر بن الخطاب . وواجب عندئذ أن تضم هذه الهيئة المبرزين عن جميع باقي أفـراد الخاصة ، وبواسطة هذه الهيئة يتم اختيار الإمام والعقد له .

ثالثها : أن يسلك الناس المسلك الذي حدث في البيعـة لأبـي بكـر ، بـأن يتشاوروا ويعقدوا لأحدهم دون أن تكون هناك هيئة خاصة هي التـي تـنظم الشورى والعقد للإمام .

وعند الجاحظ أن أي هذه من الوجوه صلح وناسب وأدى الغـرض ، فللناس أن يسلكوه . ولكن للجاحظ رأي تميز به عن غيره من فلاسفة السياسة ، وه أن اختيار الإمام وترشيحه هو واجب الخاصة دون العامة . والذي يميز الخاصة عن العامة عند الجاحظ ، في هذا المقام ، ليس أصلاً عرقيًا أو قبليًا ،

---

[١] انظر تفاصيل كل هذه الآراء والكتب التي رجعت إليها في كتابي : الفكر السياسي عند المعتزلـة – ص ٨٥ وما بعدها .

ولا هو وضع طبقي أو مالي ، وإنما هي مميزات تتصل بالفكر والرأي والمعرفة والسلوك .

وقد فرق الجاحظ بين مستوى معرفة العامة وفقهها ، ومستوى الخاصة في ذلك ، يقول الجاحظ عما يعرفه العامة : " أما الأمر الذي يعرفونه ، فالتنزيل المجرد بغير تأويله ، وجملة الشريعة بغير تفسيرها ، وما جل من الخبر واستفاض وكثر ترداده على الأسماع ، وكرروه على الأفهام ، وأما الذي يجهلونه وتعرضه الخاصة ، فتأويل المنزل وتفسير المجمل ، وغامض السنن التي حملتها الخواص من حملة الأثر وطلاب الخبر " .

ثم يبرر الجاحظ أن الأمر الذي لأجله استبعدت العامة عن أمر الإمامة ، هو جهلها بما يتطلبه الدخول في هذا الأمر ، إذ " العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة ، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها ، ولأي شيء ارتدت ولأي أمر أملت ، وكيف مأتاها والسبيل إليها . بل هي مع كل ريح تهب ، وناشئة تنجم ، ولعلها بالمبطلين أقر عيناً منها بالمحقين ، وإنما العامة أداة الخاصة تبذلها للمهن ، وترجى بها الأمور وتصول بها على العدو وتسد بها الثغور ، ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان ، فمتى كانت هذه صفته وتلك هي حدوده ، فهو حمل لا يعدو أن يكون من مسقط المتاع ، فلا مكان له في أمر الإمامة واختيار الإمام وتنصيبه ، لأن مثل هؤلاء هم أدوات يحركها الآخرون ، وآلات في يد الخاصة ، فليكن التعويل على الخاصة ، لا على من في يدها من أدوات " [1] .

ثم يخلص الجاحظ إلى الغاية من ذلك التمييز بين الخاصة والعامة ، وهي أنه ليس للعوام خاصة معرفة بسبيل إقامة الأئمة ، فذلك هو اختصاص

---

[1] الجاحظ : العثمانية – ص ٢٥٠ .

الخاصة وواجبهم ، بل أنهم هم المقصودون بقولنا : " على الناس أن يتخذوا إمامًا وأن يقيموا خليفة ، فالناس هنا هم الخاصة دون العامة " [١] .

والجاحظ يقدم تلك الصورة وذلك التشبيه ليؤكد على أن قصده ليس الحط من شأن العامة ، وإنما وضعها في إطار قدرتها وإمكانياتها ، ولذلك فهو يرى أهميتها وضرورتها في إطارها هذا ، فالخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة " وكذلك القلب والجارحة ، فلتقف العامة عند مكان الجارحة ومقام الطاعة ، ولندع مهمة التدبير للخاصة ، فصلاح الدنيا وتمام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة " [٢] .

٦ – *آداب السياسة عند الجاحظ :* ذكر الجاحظ عدة آداب يجب أن يراعيها الإمام في تعامله مع الرعية ، وأهم هذه الآداب :

أ – **أخذ الرعية بسياسة الترغيب والترهيب** : يرى الجاحظ أن أساس التدبير الرغبة والرهبة ، ذلك لأن الناس طبعوا على هذين الأصلين ، وأنه لابد للإمام من مراعتهما في معاملتهم . إن الناس في رأي الجاحظ لا ينقادون إلا لمنافعهم " الترغيب " ، ولا يخضعون إلا لصاحب القوة " الترهيب " . والمثال على ذلك ما جاء به القرآن من الوعد والوعيد . فالوعد هو الترغيب بالجنة ، والوعيد هو الترهيب من النار . ويشرح الجاحظ فكرته هذه فيقول : " فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب ، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي ، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم ، فدعاهم بالترغيب إلى جنته ، وجعلها عوضًا مما تركوا في جنب طاعته ، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته ،

---

[١] الجاحظ : العثمانية – ص ٢٦١ .

[٢] د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ١٤٢ وما بعدها .

وخوفهم بعقابها على ترك أمره ، ولو تركهم جل ثناؤه والطباع الأول جـــروا على سنن الفطرة وعادة الشيمة " .

ومما يدل على أهميـــة الترغيـــب والترهيـــب ، أو الأمـــر والنهـــي كضرورات عملية لممارسة سياسة الإمام ، قوله : " إن الرغبة والرهبة أصلا كل تدبير ، وعليهما مدار كل سياسة عظمت أو صغرت " [١] .

غير أن الجاحظ يربط سياسة الترغيب والترهيـــب بحـــدود العدالـــة مستشهدًا بقول القرآن : " فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ، ومن يعمل مثقـــال ذرة شرًا يره " [٢] ، فأساس العدالة معاملة الجميع على قدم المساواة ، أو على المحاباة ، وإعطاء كل ذي حق حقه ، وتطبيق القانون الذي يثيب المحسن على إحسانه ، ويعاقب المسيء على إساءته " [٣] ، " فصفة الحزم في الإمـــام مـــن الصفات الأساسية ، " لأن أي رئيس كان خيره محضًا عدم الهيبة ، ومن لـــم يعمل بإقامة جزاء السيئة والحسنة ، وقتل في موضع القتل ، وأحيا في موضع الإحياء ، وعفا في موضع العفو ، وعاقب في موضع العقوبة ، ومنع ســـاعة المنع ، وأعطى ساعة الإعطاء ، خالف الرب في تدبيره ، وظن أن رحمتـــه فوق رحمة ربه " [٤] .

ولا ينسى الجاحظ أن يحدد سياسة الإمـــام حيـــال كـــل مـــن العـــدو والصديق ، فيبدأ بمعاملة العدو بالحسنى ، وإلا فبالتحصن له ، وإلا فبالاستعداد

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١٠٤ – ١٠٥ .

[٢] سورة الزلزلة – آية ٧ ، ٨ .

[٣] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١٠٤ .

[٤] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان – تحقيق : د . عبد السلام هارون – مطبعة الحلبي – القاهرة – ١٩٦٦ – ج ٢ – ص ٨٧ .

لمجابهته . أما الصديق فينبغي المحافظة عليه ومساعدته عند الحاجة ، وعقابه إذا أساء الاستمرار بزيارته لتفقد أحواله [١] .

ب - عدم وجود الحجّاب بين الإمام والرعية : يرى الجاحظ أنـــه لا حجاب دون المظلوم ، هذا المبدأ الإسلامي عبر عنه الجاحظ استناداً لما روى عن النبي في النهي عن الحجاب " روي عن النبي أنه قال : " ثلاث من كـــن فيه من الولاة أضطلع بأمانته وأمره ، إذا عدل في حكمه ولـــم يحتجـــب دون غيره ، وأقام كتاب الله في القريب والبعيد " . وروي عن النبي أيضاً : " أنـــه وجد عليّاً بن أبي طالب إلى بعض الوجوه فقال له فيما أوصاه به ك " إني قد بعثتك وأنا بك ضنين ، فابرز للناس وقدم الوضيع على الشريف ، والضعيف على القوي ، والنساء قبل الرجال ، ولا تدخلن أحداً يغلبـــك علـــى أمـــرك ، وشاور القرآن فإنه إمامك " . وكان عمر بن الخطاب إذا استعمل عاملاً شرط عليه أربعاً منها : ألا يتخذ حاجباً ، ويوصي عماله فيقول : " إياكم والحجاب ، وأظهروا أمركم بالبر ، وخذوا الذي لكم واعطوا الذي عليكم ، فإن امرأ ظلـــم حقه مضطر حتى يغدوا به مع الغادين " [٢] .

وكثير من هذا أورده الجاحظ ، فهو يناقش ظاهرة الحجابة وتطورهـــا في التاريخ الإسلامي ، ويقف موقفه الثابت في النهي عن الحجاب والاحتجاب ، وأن رفعه يمدح به الحاكم ونصبه يذم به ويهجى [٣] . من خلال هذه الرؤية كان رفض الحجاب والاحتجاب ، باعتبارهما عملين قد يؤديا إلى ضياع العدل بين الناس .

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١١٥ .

[٢] الجاحظ : الرسائل – ج ٢ – رسالة في الحجاب والنهي عنه – ص ٣١ .

[٣] الجاحظ : الرسائل – ج ٢ – رسالة في الحجاب والنهي عنه – ص ٣٧ ، د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ١٧٨ وما بعدها .

ثانيا : الدعائم الأخلاقية للدولة الإسلامية

تقوم الدولة الإسلامية عند الجاحظ على دعامتين أخلاقيتين هـامتين ، ألا وهما : المساواة والعدل . وقد أولى الجاحظ هاتين الدعامتين أهمية كبيرة ، وذلك لربطه بين السياسة والأخلاق على النحو الآتي :

١ - المساواة :

يشهد العالم دائمًا صنوفًا من الصراع ، يشهد لونًا من الصراع بـين الأبيض والأسود ، ويشهد لونًا آخر بين شعب في مكان وآخر في مكان آخر ، ويشهد لونًا ثالثًا بين عامل كادح وصاحب عمل ثري ، وبين مثقف وأمـي ، وبين مهنة ومهنة أخرى ، وهلم جرا .

وبقدر عنف الصراع واتساع نطاقه تتزاحم المذاهب الفلسفية لتبريـر هذا الصراع أو ذاك ، أو لزيادة حدته وفاعليته . ولم تكن المشكلة التي تبـدي هذه المذاهب الرأي فيها هي مشكلة " المساواة والمفاضلة " كظاهرة إنسانية ، بل هي مشكلة المعايير التي تقوم عليها المساواة والمفاضلة ، فاللون الأبـيض أو الأسود معيار ، والثراء أو الفقر معيار ، وأمية أو الثقافة معيار ، والقرب أو البعد عن السلطة معيار ، والقرابة من النبي معيار ، والطبية الاجتماعيـة معيار . وقد انتقد الجاحظ بعض هذه المعايير على النحو الآتي :

أ - نقد الجاحظ لمعيار المفاضلة على أساس الوطن : انتقد الجـاحظ معيـار المفاضلة بين البشر على أساس تميز وطن عن وطن ، والذي استند على الآية القرآنية " وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا " ، فرأى أن هذا الاخـتلاف فـي الوطن خلافًا للتعارف ، ونفى أن يكون اختلاف الناس إلى شـعوب وقبائـل ومجموعات مبررًا للمفاضلة بين الأفراد ، بل نظر إلى هذا الاختلاف على أنه سبب للتعارف واللقاء ، وليس للتخاصم والتنافر ، إذ الاختلاف أو المفارقة بين

فرد وآخر ادعى للقاء والألفة بينهما ، أما اختلاف الألسنة والألوان ، واختلاف الطباع والأخلاق ، واختلاف المواهب والاستعدادات ، فتنوع لا يقتضي النزاع والشقاق ، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات . يقول الجاحظ : " وأدنى ذلك أن يكون الذي معهم من خصال الوفاق غامرًا ما معهم من خصال الخلاف ، بل هم في معظم الأمر وفي كبر الشأن وعمود النسب متفقون "[١] .

ب - ***نقد الجاحظ لمعيار المفاضلة على أساس اللون :*** ألف الجاحظ رسالة " فخر السودان على البيضان "[٢] نافيًا خرافة الجنس والعنصرية بسبب اللون بفهم واع ، رافضًا سمو الأجناس البيضاء ، فأغلق الباب أمام العنصرية من أوسع الأبواب وهو " اللون " ، فأعلن أنه كما أن للبيضان مفاخر ، فإن للسودان مآثر " .

ج - ***نقد الجاحظ لمعيار المفاضلة على أساس الطبقة :*** انتقد الجاحظ نظام الحكم في بلاد فارس قبل الإسلام ، حيث أن سياسة الحكم قامت على أساس من جمود الأوضاع الاجتماعية في صورة طبقية صارمة ، تقيم الناس حيث هم من مواضعهم ، فلا يسمح لذي حرفة أن ينتقل منها إلى حرفة أخرى ، كما لا يسمح للأبناء أن يتحولوا إلى حرفة غير حرفة أبيهم ، بل يلزمهم القانون إلزامًا أن يخلفوا آبائهم في حرفتهم ، وكأنهم يرثونها عنهم كما يرثون عنهم بعض صفاتهم الجسدية والنفسية ، يقول الجاحظ عن سليمان الفارسي بوصفه ممثلاً لثقافة فارس في هذا الأمر ، منكرًا هذا الوضع من الجمود الطبقي الجبري ، مؤكدًا على ضرورة الحراك الاجتماعي كضرورة للتواؤم بين أفراد المجتمع : " لقد كان سليمان في قوم ، يقصد الفرس ، لم يجعلوا للصانع أن

---

(١) الجاحظ : الرسائل - ج١ - رسالة مناقب الترك - ص ٣٤ .

(٢) الجاحظ : الرسائل - ج ١ - ص ١٧٧ - ٢٢٦ .

ينتقل عن صناعته إلى الكتابة ، ولم يجعلوا للكاتب أن ينتقل من كتابته إلى القيادة ، ولم يجعلوا لأبنائهم إلا مثلما كان لآبائهم ، ليعودوا الناس عادة يستوحشون معها إلى الخروج منها " (١) .

بعد أن انتقد الجاحظ بعض المعايير التي يتخذها البعض للتمييز بين البشر ، أكد على قيمة المساواة بين البشر ، عن طريق تحطيم الأوهام الراسخة في أذهان الناس عن اختلاف الأجناس ، وتميز البعض على الآخر ، يقول : " ظن ناس أن أسماء أصناف الأجناس ، كما اختلفت في الصورة والخط والهجاء ، أن حقائقها ومعانيها على حسب ذلك ، وليس الأمر على حسب ما توهمه " (٢) .

ويؤكد الجاحظ على أن أجناس البشر هي من الله ولا دخل للإنسان فيها ، فلا الإنسان اختار جنسه أو رسمه ، ومن ثم لا يحق لأحد أن يفاخر بما لا ينسب إليه فعلاً واختيارًا : " وهم عبيده (أي الله عز وجل) لا يتقلبون إلا فيما قلبهم فيه ، وله أن يجعل من شاء عربيًا ومن شاء عجميًا ، ومن شاء قرشيًا ومن شاء زنجيًا ، كما له أن يجعل من شاء ذكرًا ومن شاء أنثى ، ومن شاء خنثى ، ومن شاء أفرده من ذلك فجعله لا ذكر ولا أنثى ولا خنثى " . كما يقول : " إن الله قسم الناس ، كما صنع في طينة الأرض ، فجعل بعضها حجرًا ، وبعض الحجر ياقوتًا ، وبعضه ذهبًا ، وبعضه نحاسًا ، وبعضه رصاصًا ، وبعضه ترابًا " (٣) .

وقد انتقد الجاحظ الفكر العنصري ، لأن " لكل نصيب من النقص ومقدار من الذنوب ، وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوئ ، فأما

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ١٨٦ .

(٢) الجاحظ : الرسائل – ج١ – رسالة مقب الترك – ص ٣٠ .

(٣) الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٢ – ٣٤ .

الاشتمال على جميع المحاسن ، والسلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلها ، وظاهرها وخفيها ، فهذا لا يعرف " [١] .

ويؤكد الجاحظ على أسس المساواة مستدلاً بالقرآن والسنة وأعمال الصحابة ، فقد أخبر الله في كتابه بأبين الكلام وأوضحه عن معاني التسوية ، وما يجوز في عدله وحكمته ، فقال وهو يريد أن يعلم الناس أنهم لا ينتفعون بصلاح آبائهم ، ولا يضرهم فساد رهطهم ، فقال : " وإبراهيم الذي وفى ، ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى " [٢] ، فإذا كان الإنسان ابن نبي أو ابن خليفة نبي ، أو ابن عم نبي ، فليس من سعيه . ولذلك قال النبي لقرابته حين جمعهم " إنني لا أغني عنكم من الله شيئًا " . كما قال النبي " المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم " . وقال الناس كلهم سواء كأسنان المشط " وقال الله تعالى : " واتقوا يومًا لا تجزي نفس عن نفس شيئًا ، ولا يقبل منها شفاعة ، ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون " [٣] ، فلم يستثن الله سبحانه وتعالى نفسًا واحدة لا ابن نبي ولا ابن عمه .

فمن اغتر بالقرابة بعد هذا ، واتكل على غير العمل الصالح ، فقد رد تأديب الله وتعليمه . ويسير الجاحظ خطوة أبعد في تقرير المساواة من خلال سند لغوي ، استنادًا لقول الله تعالى : " يوم لا يغني مولى عن مولى شيئًا " [٤] ، والمولى كلمة واقعة على الجميع ، فمنه ابن عم المرء ، ومنه خليفته ، ومنه مولاه من فوق (سيده) ، ومنه مولاه من تحت (عبده) ، ومنه مولاه الذي ملكه قبل عتقه ، فإذا قال الله " يوم لا يغني مولى عن

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٦ – ٣٧ .

[٢] سورة النجم – آية ٣٧ – ٣٩ .

[٣] سورة البقرة – آية ٤٨ .

[٤] سورة الدخان – آية ٤١ .

مولى شيئًا " ، فقد دخل فيه ابن العم وغيره ، ولم يستثن الأنبياء دون المسلمين " [١] .

وبذلك نجد أن الجاحظ كان حريصًا على ضرب كل افتخار بالمراكز والأنساب ، كما ضرب رابطة الجنس والعنصرية ، من خلال التأكيد على قيمة المساواة ، فالافتخار بالأهل والنسب والمال هي أمور لا تشكل في الحقيقية المعايير التي على أساسها يقاس الفرد في الأمة الإسلامية .

كما أكد الجاحظ على قيمة المساواة بين البشر ، لأن في مقدمة المبادئ السياسية ذات البعد الأخلاقي : مبدأ المساواة ، فهو من أهم المبادئ التي جذبت قديمًا نحو الإسلام الكثير من الشعوب الأخرى ، وكان مصدرًا من مصادر القوة للمسلمين الأوائل ، وذلك فيما يقرر بعض المستشرقين أنفسهم [٢] .

٢ - *العدل* :

من أهم الدعائم الأخلاقية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية في نظر الجاحظ مبدأ العدل ، فإن ضرورة السلطة السياسية ونصبها ، لا يكون إلا لتحقيق قيمة العدل حركة وسلوكًا داخل الأمة الإسلامية ، يقول : " ويتظالم الناس فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم ، فلذلك احتاجوا إلى الحكام " . " كما الإمام " لو حكم العدل في أموره وفيما بينه وبين خالقه ، وبينه وبين إخوانه ومعامليه ، لطاب عيشه وخفت مؤونته والمؤونة عليه " ،

---

[١] الجاحظ : العثمانية – ص ٢٠٦ – ٢٠٩ .

[٢] انظر آراء الجاحظ حول المساواة ، والمراجع التي تحدث فيها الجاحظ عن هذه القيمة في : د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ٢٠٢ وما بعدها .

كما أن " الله تبارك وتعالى لم يخلق مذاقًا أحلى من العدل ، ولا أروح علـــى القلوب من الإنصاف ولا أمر من الظلم ولا أبشع من الجور " [١] .

وتتأكد قيمة العدل كقيمة عليا يستحق الخارج عنها العقــاب " ومـــن خرج من جميع الأوزان وخالف جميع التعديل ، كان بغاية العقاب أحق وبـــه أولى " [٢] .

هذه هي أهم الدعائم الأخلاقية " دعامتي المساواة والعدل " التي تقـــوم عليها الدولة الإسلامية عند الجاحظ ، والتي توضح مدى الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة داخل نسق فكره السياسي [٣] .

ثالثًا : الفكر القومي عند الجاحظ

عاش الجاحظ في عصر انتشرت فيه ظاهرة الشعوبية [٤] . ولا نغالي إذا قلنا أن الشعوبية كانت من أخطر الظواهر السياســية والاجتماعيـــة فـــي

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة كتمان السر وحفظ اللسان ١٦١ – ١٦٢ .

[٢] الجاحظ : الرسائل – ج ٤ – رسالة في الجد والهزل – ص ٨٤ .

[٣] د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ٢٠٩ وما بعدها .

[٤] الشعوبية حركة سياسية دينية اجتماعية ، ظهرت في أعقاب الفتوحات العربية بعد الإسلام ، وتهـــدف إلى تقويض أركان الدولة العربية ، وإعادة السلطان إلى الشعوب الأعجمية المغلوبة وخاصة الفرس . ثم نمت الشعوبية في العصر الأموي ، إذ حاول الأمويون أن يحكموا الفرس كفاتحين ، وتغلبت لديهم العصبية العربية ، فـــانحرفوا عن جادة الدين في معاملة الموالي ، وأرهقوهم بالضرائب ، ولم يسووا بينهم وبين العـــرب في الحقـــوق ، إلا في عهد عمر بن عبد العزيز . وقد ضاق الموالي بهذه المعاملة ، وراحوا يقابلون هذه المعاملة بالمطالبة بـــأن يعـــاملوا المعاملة التي افترضها لهم الإسلام ، وأن يأخذوا الحقوق التي أعطاها الدين الذي يرى الشعوب كلها سواء ، وأن ليس لقبيل على قبيل فضل إلا بالتقوى والعمل الصالح ، استنادًا لقول الله تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكن عند الله أتقاكم " (سورة الحجرات – لآية ١٣) ، ومن هنا ، فقد سمي هؤلاء الذين ينادون بأن الشعوب كلها سواء من حيـــث المبـــدأ ، بأهـــل التســـوية ، وبالشعوبيين ، لأنهم رأوا أن تقديم الشعوب في الآية للتفضيل . انظر : محمود شكري الألوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب – تحقيق : محمد بهجة الأثري – دار الكتاب العربي – القـــاهرة – ١٩٤٦ – ج١ – ص

العصر العباسي . وكان ظهورها في هذا العصر أمرًا طبيعيًا نتيجة لما تحقق لطوائف الموالي من ارتقاء طبقي اجتماعي نقلهم من الطبقة الدنيا في المجتمع الأموي ، إلى أعلى المراتب الاجتماعية في المجتمع العباسي . وكان لهذا التغيير أثره المباشر في بروز ظاهرة الشعوبية ، وهي ظاهرة قامت على أساس مفاخرة الشعوب الأعجمية - وعلى رأسها الشعب الفارسي - للعرب مفاخرة تستمد مقوماتها من حضارتهم ، وما كان العرب فيه من بداوة وحياة خشنة .

وإذا كان مسلك فريق من الشعوبيين إزاء العرب اتسم بالاعتدال ، فإن جانبًا كبيرًا منهم اتسم بالتطرف والتنقيص من قدر العرب ، وتصغير شأنهم ، وهؤلاء كانوا طوائف مختلفة ، فمنهم رجال السياسة الذين أرادوا أن يستأثروا دون العرب بالحكم والسلطان ، وهناك الأدباء الذين حاولوا تأكيد التراث الفارسي القديم والتنكر للتراث العربي ، والعودة إلى الثقافة القديمة في الشرق الأدنى ، وأشد من هؤلاء عنفًا وغيظًا من العرب : الملحدة والزنادقة الذين كانوا يبغضون الدين الحنيف وكل ما اتصل به من عرب وعروبة .

جهود الجاحظ في مقاومة الشعوبية :

١ - في المجال الديني :

انتشرت الشعوبية بين من ظلوا على دينهم القديم ، ومن أسلموا ولم يدخل الإيمان في قلوبهم ، ومن غلبت الروح الوطنية ، فكرهوا العرب لأنهم

---

١٥٩ ، أحمد أمين – ضحى الإسلام – دار النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٧٨ - ص ٥٥ ، د . زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي – دار الشروق – بيروت والقاهرة – ١٩٧٣ – مقالة : صراع ثقافي قديم – ص ١٤٥ .

أزالوا ملكهم وأضاعوا استقلالهم . وقد جرهم هذا التعصب الوطني في كثير من الحالات إلى تغليب الوطنية على الدين الجديد الذي اعتنقوه [١] .

وقد أدرك الجاحظ الصلة الوثيقة بين الشعوبية والزندقة ، إذ كثيرًا ما جذبت هذه النزعة الشعوبية أصحابها إلى الزندقة والإلحاد ، وجرهم بغضهم للعرب الذين أزالوا ملك آبائهم إلى بغض الإسلام والمسلمين ، باعتبار أن هذا الدين هو السبب في رفعة هؤلاء العرب الذين لم يكونوا في يوم من الأيام على شيء مذكور ، وفي هذا يقول الجاحظ : " ربما كانت العداوة من جهة العصبية ، فإن عامة من ارتاب الإسلام ، إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية ، فإذا أبغض شيئًا أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام ، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف والقدوة " [٢] .

هنا يبين الجاحظ الترابط بين العروبة والإسلام ، كما يبين كيف أن العداء للعروبة يؤدي إلى الزندقة في كثير من الأحيان ، وهو يبين في محل آخر من كتبه كيف أن الشعوبية تؤدي إلى التجاوز على الدين ، وإلى تجاوز كافة القيم ، يقول : " أنك لم تر قومًا أشقى من هؤلاء الشعوبيين ، ولا أعدى على دينه ، ولا أشد استهلاكًا لعرضه ، ولا أطول نصبًا ، ولا أقل غنمًا من أهل هذه النحلة " [٣] .

---

[١] د . عبد العزيز الدوري : الجذور التاريخية للشعوبية – دار الطليعة – بيروت – ١٩٨١ – ص ٥٨ – ٥٩ ، د . إبراهيم أحمد العدوي : المجتمع العربي ومناهضة الشعوبية – مكتبة نهضة مصر – القاهرة – ١٩٦١ – ص ١٥ – ١٦ ، أحمد أمين : ضحى الإسلام – ج ١ – ص ٥٤ .

[٢] الجاحظ : الحيوان – ج ٧ – ص ٢٧١ ، د . زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي – مقالة : صراع ثقافي قديم – ص ١٤٨ .

[٣] أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان والتبيين – تحقيق : د . عبد السلام هارون – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – ١٩٤٩ – ج ٣ – ص ٢٩ – ٣٠ .

وهناك صفحة أخرى تمثل فيها الصراع بين الشعوبية والعرب ، وهي صفحة الحديث والآثار ، فظهرت العصبية للعجم ، ومحاولة تفضيلهم في الإسلام على سائر المسلمين ، وعلى لسان النبي وأصحابه ، فاتجهوا إلى الوضع في الحديث ، وإلى وضع أقوال على لسان بعض الصحابة والتابعين ، للتعبير عن عصبيتهم للأعجمية ، فعبد الكريم بن أبي العوجاء يتهم بالزندقة ، ويفسد أحاديث الرسول بما يضع فيها ، ويقر حين يقتله المنصور بأنه وضع أربعة آلاف حديث مكذوب مصنوع "[١] . ويقول الجاحظ معلقًا : " واعلم أن هذه الأحاديث من أحاديث الفرس ، وهم أصحاب نفخ وتزيد ، ولا سيما في كل شيء مما يدخل في باب العصبية ، ويزيد من أقدار الأكاسرة "[٢] .

وقد حاول الجاحظ مقاومة الزنادقة عن طريق الدفاع عن الإسلام وتوطيد دعائمه ، فدرس مختلف الأقليات الدينية والدهرية ، داحضًا حججهم وهادمًا لمعارفهم [٣] .

٢ - *في المجال الأدبي :* ألف الجاحظ كتبًا في الرد على مطاعن الشعوبية ، وقد انبرى للدفاع عن اللغة العربية وإظهار محاسنها وتأكيد مزاياها . كما دافع عن العرب في كثير من كتبه ورسائله ، مثل كتاب " البيان والتبيين ، و " الحيوان " ، و " البخلاء " ، ورسالة " النابتة " ، ورسالة " ذم أخلاق الكتاب " ، وغيرها . ولعل من أهم ردوده تلك ، ما قدمه منها في كتاب " البيان والتبيين " ، إذ راح يفند فيه دعاوى الشعوبية ومطاعنها في

---

[١] الشريف المرتضى : أمالي المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- دار إحياء الكتب العربية- القاهرة - ١٩٤٥ - ج ١ - ص ١٢٧ - ١٢٨ .

[٢] الجاحظ : الحيوان - ج ٧ - ص ١٨٩ ، وانظر أمثلة تلك الأحاديث المدسوسة في : محمد بن مكرم بن منظور : لسان العرب - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٨٨٢ - ج٢ - ص ٤٧٨ .

[٣] د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة - ص ٢٣٣ وما بعدها .

المجال الأدبي ، وأول هذه المطاعن ما قالوه في البلاغة وقوة الخطابة وحضور البديهة .

فقد ذهب الشعوبيون إلى أن الخطابة ليست ميزة امتاز بها العرب وحدهم ، فأخطب الناس الفرس " فمن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر في اللغة ، فليقرأ كتاب كاروند ، ومن احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبر والمثلات والألفاظ الكريمة ، والمعاني الشريفة فلينظر إلى سير الملوك " [١] .

ويرد الجاحظ على ادعاءات الشعوبيين بأن في الفرس خطباء بالقول : " إن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم ، فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد رأي وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير ودراسة الكتب ، وكل شيء للعرب ، فإنما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام ، وإلى رجز يوم الخصام " .

ويسجل الجاحظ شكوكه وارتيابه في هذه الكتب والرسائل المنسوبة إلى الفرس ، فيرى أنها إنما وضعت بأقلام أبنائهم من كتاب العصر ، ونحلت لهم لغرض شعوبي خبيث ، يقول : ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي في أيدي الناس للفرس ، أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان ابن المقفع ، وسهل بن هارون ، وأبي عبيد الله ، وعبد الحميد ، وغيلان ، يستطيعون أن يولدوا تلك الرسائل ، ويصنعوا مثل تلك السير [٢] .

---

[١] الجاحظ : البيان والتبيين – ج ٣ – ص ١٤ .

[٢] الجاحظ : البيان والتبيين – ج ٣ – ص ٢٨ - ٢٩ .

ثم يعرض الجاحظ لمآخذ الشعوبية على العرب وادعائهم بجهلهم بفنون الحرب وتنظيمها وآلاتها . وهي عنده مآخذ يمكن أن تحسب في جملتها للعرب على العجم ، لا العكس . ذلك أن العرب مع جهلهم بهذه الفنون ، وسذاجة ما لديهم من أسلحة وآلات ، فقد هزموا هؤلاء العجم هزيمة منكرة [١] .

وقد تصدى الجاحظ لهذه النزعة الآثمة ورد عليها ردًا عنيفًا ، فقد خصص كتاب " البيان والتبيين " لعرض الثقافة العربية الخالصة في صورها المختلفة من الخطابة والشعر والأمثال ، كما يروا رؤية العين ما في هذه الثقافة من قيم بلاغية و جمالية ، فينتهوا عن مزاعمهم ويثوبوا إلى رشدهم [٢] .

٣ - *في المجال السياسي :* رغم أن الجاحظ من الموالي ، بل ومعظم قيادات المعتزلة ، إلا أنه لم يعرف الفكر الشعوبي ولا المواقف الشعوبية على الإطلاق . وعلى العكس من ذلك ، فقد قدم مفاهيم جديدة عن العلاقات القائمة ، والتي يجب أن تقوم بين الشعوب التي تتكون منها الأمة الإسلامية ، فتخطى بهذه المفاهيم عصبيات العرق والجنس واللون ، وفضل العلاقات القائمة على التفاعل الحضاري ، وكان من طلائع المفكرين الذين قدموا مفهوم " العروبة " بالمعنى الحضاري والثقافي ، في مواجهة معناها العرقي والقبلي . في نفس الوقت الذي هاجم فيه فكر الشعوبية ومواقف الشعوبيين .

رد الجاحظ على مبالغة الشعوبية في عدائها للعرب :

---

[١] الجاحظ : البيان والتبيين – ج ٣ – ص ١٦ وما بعدها ، حيث يرد دعاوى الشعوبيين الخاصة بجهل العرب بفنون الحرب .

[٢] انظر : د . شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني – دار المعارف - القاهرة – ١٩٦٧ – ص ٩٨ ، د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ٢٣١ وما بعدها .

يكشف الجاحظ عن مدى الغلو الذي بلغته الشعوبية في عدائها لكل ما له صلة بالعرب ، حتى لقد سفهت من نمط معيشتهم والأدوات التي يستعملونها في حياتهم ، والنباتات التي تطبق أرضهم وتحسن صحرائهم زراعتها ، وجعلت من هذه الأشياء رموزًا قومية استخدمتها أهدافًا في الصراع [١] .

ثم يعيب على الشعوبية جهلهم الذي قادهم إليه التعصب ، والذي جعلهم يغفلون عن العلاقات الطبيعية بين بيئة كل أمة ومواريثها وملابسات حياتها ، وبين ما لها من تقاليد وعادات ، فالفهم الواعي لأسباب الظواهر والطبائع ، يضع إيجابيات الأمم في إطارها ، ويكشف عن الأسباب الحقيقية لما لها من عيوب وسلبيات ، فالشعوبيون " لو عرفوا أخلاق أهل كل ملة ، وزي أهل كل لغة ، وعللهم على اختلاف شاراتهم ، وآلاتهم وشمائلهم وهيئاتهم ، وما علة كل ذلك ، ولم اجتلبوه ، ولما تكلفوه ، لأراحوا أنفسهم ، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم " [٢] .

وهو يدين العصبية والتعصب ، وينبه على أثره المدمر لكل من الدين والدنيا ، ويشير إلى ما وقع فيه العجم من العصبية الشعوبية على العرب ، وإلى ما وقع فيه بعض الموالي الذين تعربوا من تعاليهم على كل من العجم الذين لم يتعربوا ، وعلى العرب أيضًا ، لأن هؤلاء الموالي رأوا أنهم قد جمعوا ميراث العجم إلى جانب عروبة العرب ، فافتخروا على الفريقين . وهو يعيب كذلك مفاخرة العرب بالأنساب ، وما تجلبه من الشر والفساد ، فيتحدث مهاجمًا " العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم ، والحمية التي لا تبقي دينًا إلا أفسدته ، ولا دنيا إلا أهلكتها ، وهو ما صارت إليه العجم من مذهب الشعوبية

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة في الجد والهزل – ص ٢٤٠ .

[٢] الجاحظ : البيان والتبيين – ج ٣ ص ٣٠ .

، وما قد صار إليه الموالي من الفخر على العجم والعرب " ، و " وليس أدعى إلى الفساد ولا أجلب للشر من المفاخرة بالأنساب " [١] .

رد الجاحظ على مزاعم الشعوبيين باستئثار قومهم بجميع المحاسن :

ينبه الجاحظ على ذلك الخطأ الذي وقع فيه الشعوبيين ، عندما زعموا أن قومهم هم المحتكر الأول للمحاسن والمميزات ، ذلك أن المحاسن والمساوئ والطيب والرديء صفات توزعت في الناس جميعًا والأمم جمعاء ، ولم ولن توجد الأمة الخالصة في المحاسن ، ولا تلك الخالصة للعيوب ، ومن ثم فإن التفاضل بين الأمم إنما يكون بغلبة صفات الخير على صفات الشر ، وكثرة الطيبات على السيئات . وهو هنا يقول للشعوبية أن لكل أمة من الأمم مميزات حقيقية من الممكن أن يتخلق بها غيرها ، وخاصة بعد أن أتاحت لهم الدولة الواحدة وجود وعاء للتفاعل القومي والحضاري ، فانتقال الصفات من أمة إلى أمة حقيقة واردة ، ومن ثم فهي طريق مفتوح للتآلف بين الشعوب [٢] .

رؤية الجاحظ أن اختلاف الأصول لا يكون سبيلًا للفرقة والخلاف :

يتحدث الجاحظ عن العناصر التي كان يستغل الأعداء الفرقة بينهم لإضعاف الدولة الإسلامية ، من أتراك وعرب وسودان ، ويرى أن الأصول العرقية المختلفة لا يصح أن تكون عقبة في سبيل وحدة قوم جمعهم الله ، وجمعتهم الهوية والأخلاق والعادات والتقاليد ، وذلك في مقدمة رسالته " مناقب الترك " .

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ٢ – رسالة في النابتة – ص ٢٠ ، ٢٢ .

[٢] انظر : الجاحظ : الرسائل – ج١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١٢٦ ، رسالة مناقب الترك – ص ٣٧ .

وهو لا ينكر الفروق بين الجماعات التي كانت على عتبة الانصهار القومي وفي مراحله الأولى ، والتي كانت العصبية والتعصب يجاهدان لردها عن هذا الطريق ، ولكنه يضع هذه الفروق في إطارها وحجمها ، بل ويدعو إلى اتخاذ هذا التعدد كميزة تثري حياة هذه الجماعات ، وتغني قسماتها المشتركة الوليدة ، بالتنافس بدلاً من التناحر ، ذلك أنهم إذا عرفوا ما بينهم من تمايز ، وما يجمعهم من روابط " سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع سبب الاستثقال ، ولم يبق إلا التنافس " [١] .

رفض الجاحظ للعرق والجنس معيارًا للقومية :

رفض الجاحظ العرق والجنس معيارًا للقومية ، ويتحدث عن العادات والتقاليد والشمائل ، وعن اللغة الولاء للقوم وفكرهم وحضارتهم ٠٠٠ الخ ، يتحدث عن هذه الأشياء باعتبارها الروابط والسمات القومية البديلة لوحدة العرق والجنس ، بل وباعتبارها أقوى من وحدة العرق والجنس ، فهذه السمات التي ولدت ونمت في المجتمع العربي ، والتي ربطت وألفت بين جماعات عرقية متعددة ، قد أصبحت بمثابة " الر م " الواحد الذي ولدت منه هذه الجماعات ولادة جديدة ، وبذلك أصبحوا كلاً قوميًا واحدًا ، على حين ابتعدت بهم هذه السمات قوميًا عن أخوة لهم في النسب ، لم يكتسبوا مثلهم تلك السمات . فليس العرق والنسب معياران للقومية ، ولا هما من شروطها ، ومن ثم فإن الباب مفتوح أما الانصهار القومي والوحدة القومية لهذه الجماعات التي تؤلف المجتمع العربي ، لأنهم وإن افتقروا إلى وحدة العرق والنسب ،

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٢٩ ، ٣٤ .

فإن الصفات التي نمت وتنمو مؤلفة بينهم رحمًا جديدًا وواحدًا ، يولدون جميعًا منه ولادة جديدة كقومية واحدة مبرأة من عصبية العروق والأجناس [١] .

مطالبة الجاحظ بالوحدة القومية لأجناس الدولة الإسلامية :

طالب الجاحظ بالوحدة القومية العربية لأجناس الإمبراطورية الإسلامية على عهده ، قياسًا على وحدة العرب القدماء ، هؤلاء الذين جمعتهم الأخلاق والشمائل دون أن تجمعهم وحدة النسب الأول ، كما هو الحال بعد أن امتد سلطان العروبة إلى ما بين المحيط والخليج [٢] . ثم يدلل على رأيه بالواقع التاريخي ، فقد شهد ألوانًا من التآلف القومي ومستويات من الوحدة الوطنية ، أسقطت من عداد مقوماتها لأنساب والأصول العرقية [٣] .

هذه هي أبرز ملامح الفلسفة السياسية عند الجاحظ ، والتي يتضح منها مدى اهتمامه بالمشكلات السياسية المطروحة في عصره ، ومحاولته لإيجاد صيغة لحلها تعتمد على الدين والعقل ، وتستمد مادتها من الواقع المعاش ، الأمر الذي جعل الجاحظ رائدًا ، ليس فقط في مجال الدراسات الأدبية ، كما هو شائع ، ولكن في مجال الفكر السياسي والقومي .

---

[١] الجاحظ : الرسائل – ج١ – رسالة مناقب الترك – ص ١١ ، ٣١ ، وانظر كذلك : محمد كرد علي : القديم والحديث – المطبعة الرحمانية - القاهرة – ١٩٢٥ – ص ٧ .

[٢] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة منقب الترك – ص ١١ .

[٣] الجاحظ : الرسائل – ج ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٦٣ ، د . نجاح محسن : الفكر السياسي عند المعتزلة – ص ٢٣٦ وما بعدها .

الفصل الثامن

الفلسفة السياسية عند الفارابي

أولاً : أصل الدولة والمجتمع

ثانيًا : تصنيف المدن والمجتمعات الإنسانية عند الفارابي

ثالثًا : رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (٢٦٠ – ٣٣٩ هـ)

ولد الفارابي عام ٢٦٠ هـ ، في بلدة وسيج قرب فاراب ، وهي في منطقة تركيا . والفارابي من أسرة بسيطة . وقد هاجر مع أبوه في صغره إلى بغداد ، حيث درس اللغة العربية والنحو والمنطق ، وكذلك الفلسفة والطب . ثم عاش في دمشق ، ثم في حلب ، حيث لزم بلاط سيف الدين الحمداني . ولكن رغم وجود الفارابي في بلاط الحمداني ، إلا أن لم يشتغل بالسياسة ، بل اعتزل الناس منصرفاً إلى التحصيل والقراءة والتأليف .

وقد عاش الفارابي في ظل الخلافة العباسية الثانية ، في عصر تميز بالتحلل السياسي والفتن والدسائس . وربما كانت طبيعة العصر هي التي دفعته للبعد عن العمل السياسي ، وإن لم تدفعه إلى مراقبة ما يجري في واقع الممارسة السياسية . وقد توفى الفارابي عام ٣٣٩ هـ [١] .

ويعتبر الفارابي من أبرز فلاسفة السياسة المسلمين ، وأكثرهم تأثرًا بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية ، فقد بحث متأثرًا بأفلاطون عن الدولة المثالية ، وقد صاغ عددًا وفيرًا من المؤلفات السياسية فاق بها كل ما عداه من فلاسفة المسلمين ، وأهم هذه المؤلفات : كتاب " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، رسالتا " تحصيل السعادة " ، و " السياسات المدنية " ، كتاب " الفصول المدنية " . وقد اعتبر بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية ، إذ أنه أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين .

أولاً : أصل الدولة والمجتمع

الإنسان عند الفارابي كائن اجتماعي . ويذكر في كتابه " السياسة المدنية " أن " الإنسان من الأنواع التي لا يمكن لها بالضروري من أمورها ،

---

[١] د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ١٧٩ وما بعدها .

ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا بالاجتماع " . أما كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، فإنه يخصص فيه فصلاً كاملاً للقول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون . وفيه يرى الفارابي أن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده . إذ أن الإنسان مهما عظمت ملكاته ، فإنه يستطيع أن يجيد عملاً معينًا واحدًا أو ربما عدة أعمال ، إلا أنه لا يتمكن من القيام بالأعمال كلها . إن الفطرة الطبيعية جعلته قاصرًا عن أن يكفي نفسه بنفسه ، فهو محتاج إلى الآخرين الذين يقوم كل منهم بعمل معين ، متعاونين حسب القدرات والميول التي توجد في كل واحد منهم . وهكذا لا ينال الإنسان الكمال إلا بعد أن يجتمع مع الجماعة ، فيحصل من جراء التعاون مع الآخرين على كل ما يحتاجه ، والذي به يبلغ الكمال . وبتجمع أفراد الإنسان تكون المعمورة من الأرض وتحدث الاجتماعات الإنسانية .

كما أن الخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال بالمدينة . والشيء الذي يريده الفارابي من وراء هذه الفكرة ، أن المدينة باجتماعها وتعاونها يمكن أن تنال السعادة ، وأن المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة ، هو الاجتماع الفاضل . وكما أن الاجتماع الفاضل في مدينة واحدة ، يحقق المدينة الفاضلة ، كذلك الأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة ، هي الأمة الفاضلة .

ولا شك أن الفارابي يقصد بالأمة : الأمة الإسلامية . ولم يكتف الفيلسوف المسلم بالنظر في أمر المدينة الواحدة ، ولا في أمر الأمة الواحدة التي تكون دولة معينة ، بل أنه ينظر نظرة أوسع وأبعد ، إنها في الحقيقة

نظرة مستقبلية عميقة ، إذ إنه يرى أن الأمم إذا تعاونت على بلوغ السعادة ، يمكن أن تتحقق المعمورة الفاضلة [١] .

ثانيًا : تصنيف المدن والمجتمعات الإنسانية عند الفارابي

المجتمعات عند الفارابي على نوعين : كاملة وغير كاملة . والكاملة تقسم إلى ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . والعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة . ويقصد الفارابي هنا بهذا : المجتمع العظيم ، اجتماع واحد لجميع البشر دون تمييز . ونستطيع القول أن من الناحية السياسية ، لابد أنه يقصد بذلك دولة واحدة تجمع البشرية كافة ، ولا شك أن هذا الفيلسوف الكبير قد سبق غيره من الفلاسفة والمفكرين شرقًا وغربًا بقرون كثيرة عندما تخيل مجتمع الإنسانية الواحد .

أما المجتمعات الثانية ، فهي الوسطى . ويعني الفارابي اجتماع أمة في جزء من الأرض . والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

أما المجتمعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، واجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل . إن اجتماع المنزل ، ونعني به اجتماع العائلة ، يعتبر أصغر المجتمعات في رأي الفارابي ، إنه يعتبر أن مجتمع المنزل جزء من السكة ، والسكة جزء من المحلة ، والمحلة جزء من المدينة . كذلك يعتبر أن القرية خادمة للمدينة . ولا شك أنه يعني أنها تمون المدينة بمواد الزراعة والأغذية . كذلك عند الفارابي أن المدينة جزء من أمة ، والأمة جزء من جملة أهل المعمورة . ولا شك أن تقسيم

---

[١] انظر هذه الآراء للفارابي في كتابيه : تحصيل السعادة – تحقيق وتقديم : د . جعفر آل ياسين – دار الأندلس – بيروت – ١٩٨١ – ص ٦١ – ٦٢ ، السياسة المدنية – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٦٤ – ص ٧٢ .

الفارابي هذا للمجتمعات تقسيم عالم صائب ما يزال يصدق على تكوين وكما المجتمعات حتى في عصورنا الحاضرة .

ورغم اهتمام الفارابي باجتماع أهل المعمورة في مجتمع إنساني واحد ، إلا أنه لا يعني بالحديث إلا عن مجتمع المدينة ، فهي المجتمع السياسي الذي تحكمه شرائع وقوانين سليمة ، وهي أشبه بالجسم الإنساني لكل عضو فيه وظيفة خاصة تخدم الكل ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل ، صار الجسم في مجموعه صحيحًا [١] .

بعد هذا يقسم الفارابي المدن إلى مدن فاضلة ومدن ضالة على النحو الآتي :

القسم الأول : المدينة الفاضلة

حدد الفارابي أركان المدينة الفاضلة في عدة أركان وهي :

١ - المدينة الفاضلة هي التي تتحقق فيها السعادة القصوى :

يرى الفارابي - كما سبق القول قبل قليل - أن الإنسان اجتماعي بطبعه ، وهي نفس آراء المفكرين اليونانيين ، وخاصة أرسطو . ولكن يبدو الجانب الإسلامي في آراء الفارابي في تأكيده على أن الهدف هو تحقيق السعادة القصوى في الآخرة ، حيث فرق بين السعادة الدنيا في الحياة الدنيا ، والسعادة القصوى في الحياة الآخرة ، فالفرد أوجد لا لمجرد التواجد وتحقيق الرغبات المادية ، ولكن لتحقيق كماله بتحقيق السعادة القصوى ، وهي السعادة الأخروية .

---

[١] أبو نصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة - مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة - د . ت - ص ٧٢ وما بعدها .

وعليه ، فقد نظر الفارابي إلى السعادة على أنها القيمة العليا التي يسعى لتحقيقها المجتمع الفاضل . وهذه القيمة الأسمى مطلوبة في حد ذاتها ، فهي تمثل الغاية المطلقة ، وهي هدف في حد ذاتها ، بينما تعتبر بقية القيم وسيلة لتحقيقها [١] .

٢- المدينة الفاضلة هي التي تكون كالجسد الواحد :

يحاكي الفارابي في كتابه " السياسة المدنية " جمهورية أفلاطون إلى حد بعيد . فالفارابي يرى أن المدينة الفاضلة " كل مرتبط الأجزاء " ، كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى . فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع ، لابد أن يعدوه إلى الآخرين . والسرور الفردي لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح ، فلا يألم شخص وحده ، ولا يسر شخص وحده ، بل يجب أن تسري في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك .

فالفارابي - كما هو ظاهر - ينادي بتكافل المجتمع وتضامنه لحل مشكلاته الدنيوية . ولن يوصف المجتمع بالفضل ، إلا إذا استمتع كل فرد فيه بالحياة التي يرضى عنها ، فإذا أصاب المجتمع شر ، فيجب أن يتوزع عبؤه على أفراده ، بقصد ألا تسعد قلة على حساب شقاء الكثرة .

نلاحظ هنا فكرة المساواة في الواجبات والأعباء . ولكن هل يعني هذا تساوي أفراد المجتمع في الحصول على نفس الجزاء ؟ .

يتضح من استقراء كتابات الفارابي أنه لا يرى هذا الرأي ، إذ ينادي بتقسيم العمل ، فيرى أنه لن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفراده تقسيمًا متناسبًا مع كفاءاتهم ، ومشوبًا بروح التضامن والتعاون . ويقتضي

---

[١] حورية مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، ص ١٨٣ .

تقسيم العمل تفاوت الأجزاء ، وهذا ما يدعوه إلى القول بأن أسمى الأعمال وأشرفها ما اتصل برئيس المدينة ومهمته ، وذلك لأن رئيس المدينة من المدينة ، كالقلب من الجسم ، فهو مصدر الحياة ، وأصل التناسق والنظام .

٣ - المدينة الفاضلة هي التي يتوفر فيها النظام والمحافظة على التراتب الاجتماعي :

أكد الفارابي على أهمية النظام والتراتب في المدينة الفاضلة . بل أنه اعتبر النظام أحد الأسس الجوهرية للتمييز بين المدن الفاضلة والمدن الجاهلية أو الضالة ، حيث الأخيرة تفتقر للنظام والقيام على مراتب ، فالمدينة الفاضلة مقسمة إلى أجزاء ، وقائمة على مراتب ودرجات ، انطلاقًا من اختلاف قدرات الأفراد ، وبالتالي اختلاف صلاحياتهم للقيام بالمهام .

ويمكن القول بأن المراتب التي قسمت إليها المدينة لا ترجع لأساس اقتصادي ، فهي ليست طبقات بالمعنى المتعارف عليه حديثًا ، ولكن ترجع لاختلاف وتدرج القوى العقلية عند الأفراد . وقد أوضح الفارابي المراتب في المدينة الفاضلة ، أو بتعبيره هو أجزاء المدينة الفاضلة ، فقسمها إلى خمسة أجزاء تترتب كالتالي :

أ - ***الأفاضل :*** هم الحكماء والمتعقلون وذوو الآراء في الأمور العظام ، ثم حملة الدين .

ب - ***ذوو الألسنة :*** وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم .

ج - ***المقدرون :*** هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون ، ومن يجري مجراهم .

د - ***المجاهدون :*** هم المقاتلة والحفظة ومن يجري مجراهم .

و - *الماليون :* هم مكتسبوا الأموال في المدينـــة ، مثـــل الفلاحـــين والرعاة والباعة ومن يجري مجراهم .

٤ - المدينة الفاضلة هي التي يجمع بين طبقاتها روابط مشتركة :

مع أن الدولة قائمة على أفراد مختلفين في قدراتهم وإمكانياتهم ، وكل ينتمي لطبقة محددة وفقًا لإمكانياته وقدراته ومساهمته في بلوغ الأهداف ، إلا أن الأساس هو الترابط والتعاون من أجل تحقيق الكمال والسعادة القصوى .

ويريد الفارابي من أهل المدينة الفاضلة أن يعلموا أشياء مشتركة لابد من العلم بها بصفتهم أهل مدينة فاضلة . أول هذه الأشياء معرفة السبب الأول ، وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة ، وما يوصف به كل واحد منها ، وأصل الوجود ومبادئ الوجود ، ونظام الكون ومراتبه ، ونظام الدولة نفسها ، والمآل النهائي لكل من الخير والفضيلة ، والشر والرذيلة ، مع التأكيد ليس فقط على الأفكار والمبادئ ، ولكن على الفعل والتطبيق العملـــي لهـــذه الأفكار والمبادئ .

وقد كان الفارابي حريصًا على توضيح تفاوت قدرات الأفراد في تقبل المبادئ المشتركة ، حيث أن القلة - وهم الحكماء - هم الذين يســتطيعون أن يتصوروها ، وأن يعقلوها ، أما الكثرة ، فيجب أن تخيل إليهم بأشياء تحاكيها .

٥ - المدينة الفاضلة هي التي تتحقق فيها العدالة :

العدالة عند الفارابي تتمثل في جانبين متكاملين ، الأول : تـــوزيعي ، ويتمثل في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة عليهم جميعًا . وهـــذه الخيرات لا تقتصر على النواحي المادية ، ولكن كافة الخيرات المعنوية مثـــل السلامة والكرامة وغيرها ، على أن يكون ذلك التوزيع على أســـاس مـــدى استحقاق كل فرد .

أما الجانب الآخر ، فهو تصحيحي تأميني ، ويتمثل في حفظ تلك الخيرات بعد توزيعها من أن تخرج من يد أصحابها ، إما إراديًا أو قهرًا . وإلا فيجب أن يعود للشخص أو للمدينة ما يساوي ما خرج من خيرات ، سواء من نفس النوع أو غيره ، مع عقاب المعتدي وتصحيحه ، حيث أن هذا من العدل .

وعلى هذا فقد أكد الفارابي على أن العدل لا يقوم على المساواة المطلقة ، ولكن على المساواة النسبية ، كل حسب موقعه وحسب قدراته . أما الموزع للخيرات والمحافظ عليها من الضياع ، فهو الحاكم " مدبر المدينة " .

وخلاصة الأمر أن الفارابي في سعيه لتحقيق الترابط والتماسك بين أجزاء الدولة ، نادى بتدخل الدولة لتوزيع كافة الخيرات فيها على الأفراد كل حسب استحقاقه . والمحدد للتوزيع هو الحاكم الفاضل ، أما أساس التوزيع فهو الفضيلة والتفوق الفكري والعقلي عند الفرد .

هذه هي أبرز معالم المدينة الفاضلة كما يتصورها الفارابي [١] . ولكن هناك من أفراد المدينة الفاضلة ليسوا بفاضلين ، بمعنى أنهم خارجون عن الخط المشترك الذي يربط مواطني المدينة الفاضلة ، فهم بمثابة الشوك أو الأعشاب التي تنمو في الزرع ، ولذلك يجب التخلص منها للإبقاء على حسن نموه . ولذلك سماهم " النوابت " أو " النوائب " [٢] . وقد قسم الفارابي النوابت إلى أنواع متعددة منها [٣] :

---

[١] انظر تفاصيل أكثر عن المدينة الفاضلة عند الفارابي في : عبد السلام بن عبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي – دار الطليعة – بيروت – ط٣ – ١٩٨٦ – ص ٧٣ وما بعدها .

[٢] الفارابي : السياسة المدنية – ص ٨٧ .

[٣] الفارابي : فصول منتزعة – تحقيق : د . فوزي متري نجار – دار المشرق – بيروت – ١٩٧١ – ص ٨٨ .

أ - **المقتنصون** : وهم الذين وإن تمسكوا ظاهريًا بالأفعال التي تنال بها السعادة الحقيقية ، إلا أنهم يقصدون من وراء ذلك اقتناص أهداف ، كاليسار ، أو الكرامة ، أو الفخر ، أو الرئاسة .

ب - **المحرفة** : وهم الذين يفسرون ويؤولون ألفاظ وأقاويل واضع السنة ، ويحرفونها حتى يحققوا أهدافهم غير الفاضلة ، والقائمة على السعادة المظنونة ، مما ترفضه وتمنعه شرائع المدينة الفاضلة .

ج - **المارقة** : وهؤلاء لا يحرفون السنن الحقيقية كما هو الحال بالنسبة للمحرفة ، ولكنهم يسيئون فهمها ، فهم ليس لديهم التصور الصحيح لأقوال وقصد واضع السنة .

د - **المزيفون** : وهم يعمدون إلى تزييف آراء وأقاويل واضع السنة ، سواء فيما بين أنفسهم أو بينهم وبين غيرهم ، حيث أن لديهم تخيلاً خاطئًا للآراء . وهم أنواع : فمنهم من لا يصر على رأي وينشد أساسًا الحق ، ولكن مشكلتهم في التخيل الخاطئ ، وهؤلاء يمكن إصلاحهم . ومنهم من يصر على التزييف ، فهدفهم تحقيق الغلبة ، وأهداف الجاهلية عامة ، وهم لا يحبون أن يسمعوا ما يقوي السعادة والحق في النفوس ، فموقفهم عن فهم وإصرار ، وليس عن جهل وسوء فهم . ومنهم من يذنب لا لسوء نية ، ولكن لقصور في أذهانهم عن تصور الحقيقة ، وبالتالي سوء فهمهم لها .

هـ - **الأغمار الجهال** : وهم الذين لا يرون شيئًا صادقًا فيما يدرك ويعتبرون أن كل من يدرك شيئًا هو كاذب .

وقد أكد الفارابي على ضرورة أن يولي الحاكم النوابت اهتمامًا كبيرًا ، حتى يتخلص منهم ، إما بإصلاحهم واستيعابهم ، أو بعقاب من لا يجدي فيه الإصلاح ، الأمر الذي قد يصل إلى الحبس أو حتى النفي والإبعاد

كلية عن المدينة الفاضلة ، وذلك تخليصًا لها من شرورهم ، مع تقوية الفضيلة في نفوس الأفراد [١] .

القسم الثاني : مضادات المدينة الفاضلة

لم يعالج الفارابي فقط أبعاد المدينة الفاضلة ، بل تناول بالتعريف والتحليل أنواع النظم غير الفاضلة ، معرفًا كلاً منها على أساس موقفها من السعادة القصوى الحقيقية ، والغاية التي تنشدها .

وتنقسم مضادات المدينة الفاضلة إلى أربعة أقسام :

١ - ***المدينة الجاهلية :*** وهي التي لم يعرف أهلها السعادة أبدًا ، حتى لو أرشدوا غليها ، حيث عرفوا فقط الخيرات التي يظن في الظاهر أنها كذلك ، وأنها هي الغايات المنشودة ، مثل سلامة الأبدان والثراء والتمتع باللذات والتكريم والتفاخر ، حيث يعتبر أهل الجاهلية كلاً من هذه الغايات الدنيوية سعادة في حد ذاتها . أما السعادة العظمى الكاملة عندهم ، فهي اجتماعها جميعًا . وهناك أنماط مختلفة من المدن الجاهلية تتمثل في :

أ - **المدينة الضرورية :** وهي التي يقتصر أهلها على الضروري اللازم لقوام الأبدان ، من المأكل والمشرب والملبس والمسكن والزواج .

ب - **المدينة البدالة :** وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، كفاية في حد ذاتها دون الانتفاع بذلك في غايات أخرى .

ج - **مدينة الخسة والشقوة :** ويهدف أهلها إلى التمتع باللذة من المأكل والمشرب والتزاوج ، أي اللذة المحسوسة ، مع اللهو واللعب بكل وسيلة .

---

[١] د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ٢١٩ – ٢٢٠ .

د – **مدينة الكرامة :** ويتعاون أهلهـا علـى أن يصـبحوا مكـرمين ممدوحين مشهورين ، سواء بين الأمم الأخرى ، أو فيما بينهم .

هـ – **مدينة التغلب :** يهدف أهلها إلى أن يكونوا القاهرين لغيـرهم ، مع الحرص على ألا يقهروا من جانب الغير ، حيث الغلبة فقط هـي هـدفهم ومصدر لذتهم وسعادتهم .

و – **المدينة الجماعية :** يهدف أهلها أن يكونوا أحرارًا ، بحيث يعمل كل فرد منهم ما يشاء ، فالهدف هو الحرية الشخصية المطلقة .

من الملاحظ أن الفارابي قد أطلق على كل مدينة اسـمًا مشـتقًا مـن الصفة التي يهدف أهلها الوصول إليها ، ومن ثم فإن هذه المدن الجاهلية تنشد على التوالي : الكفاف ، اليسار ، المتع الحسية ، الشهرة والتكريم ، القهـر ، الحرية المطلقة .

٢ - *المدينة الفاسقة :* وهي التي تعلم السعادة وأسسها ، فتعلم الله عز وجل ، والعقل الفعال ، وكل ما يعرفه أهل المدن الفاضلة وما يعتقدونه ، ولكن هناك انفصام بين أفعال أهلها وما يعلمونه ، حيث أفعالهم هي نفس أفعـال المـدن الجاهلية ، ولكنها تختلف عن المدن الجاهلية من حيث أنه في الوقت الـذي لا يعرف أهل المدن الجاهلية السعادة الحقيقية ، وبالتالي لا يسعون إليهـا ، بـل يعرفون فقط السعادة المظنونة ، فإن أهل المدينة الفاسـقة يعرفـون السـعادة الحقيقية ، ولكن لا يعملون للوصول إليها .

٣ - *المدينة المتبدلة :* وهي التي عرف أهلها السعادة الحقيقية في الماضـي ، وكانت آرائهم وأفعالهم هي نفس آراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة ، ولكنهـا تبدلت ، وبالتالي تحولت إلى غير ذلك ، أي إلى مـا يبعـدها عـن السـعادة الحقيقية .

٤ - ***المدينة الضالة :*** وهي التي تظن السعادة ، ولها آرائها ومعتقداتها الفاسدة في الله عز وجل وفي العقل الفعال . ورئيسها الأول أوهم الناس بأنه يـوحى إليه ، من غير أن يكون كذلك ، حيث يستعمل في ذلك الخداع والزور .

وفي هذا المجال أيضًا ، جعل الفارابي صفة كل مدينة ، كل حسـب موقفها من السعادة الحقيقية والمظنونة ، ومن ثم فإنها جميعًا لا تنشد السـعادة الحقيقية ، بل أنواع من السعادة المظنونة ، تتميز بصفات هي على التـوالي : الجاهلية ، الفسق ، التبدل ، والضلال [١] .

ثالثًا : رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي

أعطى الفارابي مكانة خاصة لرئيس المدينة الفاضلة ،حيـث اعتبـره مصدر الحياة والحركة بالنسبة لها . وهو يذهب في تشبيهه لدوره في تـدبير المدينة ومكانته منها بدور الخالق الأعظم في تـدبير الكـون ومكانتـه مـن الموجودات . يقول : ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي بـه وجـود سائر الموجودات " .

ويرى الفارابي أيضًا فيما يخص مكانة رئيس المدينـة ، أن الـرئيس بمثابة القلب من الجسم ، يقول : " إن في الجسم أعضـاء مختلفـة متفاضـلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيسي واحد هو القلب ، ثم أعضاء أخرى تخدم القلب لأنها أدنى منه . ولهذه الأعضاء الأدنى في الوقت نفسه أعضاء أدنـى منها تخدمها ٠٠٠ وهلم جرا ، حتى نصل إلى أعضاء هي خادمة لما فوقها ، ولكن ليس تحتها أدنى منها " .

فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وأشخاص أخر تقترب مراتبهم من الرئيس ، وينفذون ما يقصـده

---

[١] انظر : عبد السلام بن عبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي – ص ٦١ وما بعدها .

الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغـراض هـؤلاء . ودون هؤلاء قوم آخرون ••• حتى نصل إلى أشخاص يخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين . وهكذا نرى أنه كلما كان الشخص أقرب إلى الرئيس كان أكمل وأشرف .

إلا أن هناك فارقًا بين أعضاء البدن وبين طبقات أهـل المدينـة ، إن أعمال أعضاء البدن طبيعية . أما أعمال طبقات أهل المدينة فمصدرها الإرادة أو الملكات الإرادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

أما بالنسبة للألقاب التي يتسمى بها الرئيس ، فقد حرص الفارابي على توضيح أن معنى الإمام ، والملك ، والرئيس الأول ، والفيلسوف ، وواضـع النواميس ، معنى واحد . وإن كلاً منها يوضح بعدًا من أبعاد الحاكم وخاصية يتميز بها ويترجمها وظيفيًا إلى دور ، وإن كان القاسم المشترك بينهم جميعًـا هو أن كلاً منها يتضمن معنى الفضيلة العظمى والقوة العظمى .

فاسم **الفيلسوف** ، يدل على ما يمتلكه من فضيلة نظريـة . **وواضـع النواميس** يدل على جودة المعرفة بالمعقولات العملية والقوة على استخدامها ، بل وإيجادها في الأمم عن طريق النواميس ، أي أن القـوانين هـي السـبيل لذلك . أما اسم **الملك** ، فيدل على التسلط والاقتدار ، وأساس الاقتـدار لـيس البطش ، ولكن قوة الفضيلة والصناعة بما يحقق السعادة القصوى للأفراد . أما **الإمام** ، فيدل على من يؤتم به ويتقبل ، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت فضـيلته أقوى وأعظم من أي فرد . ولكن لا يكون ذلك إلا إذا توافرت لديه الفضـائل الفكرية التي للفيلسوف [١] .

---

[١] د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ١٩٣ – ١٩٤ .

صفات الحاكم عند الفارابي

تبين مما سبق أن الحاكم عند الفارابي ، هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة . ولا يمكن أن تصير هذه هي الحال ، إلا لمن اجتمعت فيه اثنتا عشر خصلة قد فطر عليها ، وهي : أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصور لما يقال ، جيد الحفظ لما يسمع ، جيد الفطنة ذكيًا ، حسن العبارة ، محبًا للعلم ، غير شره في المأكول والمشروب ، محبًا للصدق ، محبًا للكرامة ، أن يكون الدرهم والدينار وأعراض الدنيا هينة عنده ، محبًا للعدل ومبغضًا للجور ، قوي العزيمة .

وله من الصفات المكتسبة ، بالإضافة إلى تلك الصفات الفطرية : التطلع في الفقه ، والقدرة على مباشرة أعمال الحرب .

هذه هي الصفات التي يتطلبها الفارابي في الرئيس الأصلي للمدينة الفاضلة . وهذا الرئيس وأمثاله هم الذين يضعون الشرائع للمدينة التي يتولونها ويتوالون فيها . ولا شك في أن هذه الصفات الإثنى عشر تجتمع في رجل واحد على الأقل ، هو الذي أوجدت المدينة من أجله ، ذلك لأن هذه الصفات بطبيعتها لا تجتمع إلا في الواحد بعد الواحد ، وفي الأقل من الناس . من أجل ذلك يبدو أن الفارابي كان مضطرًا إلى أن يقبل رئيسًا أصليًا للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عدد اقل من الإثنى عشر ، ست صفات أو خمس على الأقل .

وإذا لم يكن في المدينة من تجتمع فيه مثل هذه الصفات القليلة ، أقيم فيها رئيس ثان يخلف الأول في إدارة المدينة ، لا في وضع التشريع لها " كما خلف الخلفاء الراشدون رسول الله في منصبه السياسي الدنيوي ، لا في منصبه الديني النبوي " .

أما في التشريع ، فيسير الرئيس القائم " أو الثاني " ، حسب الشـرائع والسنن التي كان الرئيس الأول وأمثاله قد وضعوها للمدينة ، إذا كـانوا قـد دونوها .

وهذا الرئيس القائم " الثاني " ، يجب أن يكون فيه من مولده وصـباه ست شرائط قد تربى عليها . ومن هذه الصفات الست ، صفات فرعية غايتها أن تقوم مقام صفات الرئيس الأصلي " الأول " في الحياة السياسية للمدينـة ، فالرئيس الثاني يجب أن يكون : عالمًا حافظًا للشرائع والسنن ، وأن يكون له جودة استنباط الفروع ، وأن يسلك في استنباطه هو مسلك الأئمة الأولين الذين وضعوا الشرائع ، وأن يكون بعيد النظر محتاطًا لما يمكـن أن يحـدث فـي المستقبل ، كيلا تؤخذ المدينة على حين غرة ، وأن يكون قادرًا على إرشـاد أهل المدينة إلى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأولون ، ووجوه تلـك التي استنبطها هو . وأن يكون أخيرًا شجاعًا عارفًا بأمور الحرب وقادرًا على مباشرة الحرب .

وإذا لم يوجد رئيس ثان واحد يجمع الشرائط الستة ، جاز أن يكون في المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو ستة ، على أن يكون واحد منهم على الأقل حكيمًا ، فإذا فقدت الحكمة من صفات الشخص القائم بأمر المدينة الفاضلة ، أو من صفات الأشخاص القائمين بأمرها ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكًا بالإسم ، وكان علينا أن نبحث عن شخص حكـيم نضمه إلى القائم بأمر المدينة ، فإذا لم نجد مثل هـذا الشـخص ، تعرضـت المدينة للهلاك [١] .

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة – ص ٧٩ وما بعدها .

أهم وظائف الحاكم

حدد الفارابي أهم وظائف الحاكم في :

١ ـ *تعريف الناس السعادة :* في ترتيب الفارابي للقيم الفاضلة ، اعتبر السعادة هي القيمة العليا التي يسعى لتحقيقها المجتمع الفاضل ، هذه القيم العليا مثلت المحور الذي تدور حوله كافة المفاهيم في النظام السياسي ، بل إن المجتمع السياسي قام أساسًا بحثًا عن السعادة القصوى ، والتي تتمثل في الجانب الروحي المعنوي ، وليس الجانب المادي . ولكن كيف يمكن للإنسان أن يعرف الأفعال التي تؤدي إلى السعادة ، حتى يمكنه تحصيلها ؟ .

كان الفارابي على وعي بتفاوت قدرات الأفراد من جهة ، وبقصور الفرد بمفرده عن معرفة السعادة وسبيلها من جهة أخرى ، ومن ثم كان في حاجة إلى من يرشده ، ويوجهه لطريقها ، ويكون المحدد لكل ما يحققها أو ما يبعد عن سبيلها . وهذا هو دور الحاكم الفاضل في رأيه ، بما لديه من تفوق فكري وقدرة على الوصول إلى الحقائق .

٢ ـ *تعليم الفضائل :* يؤكد الفارابي على ضرورة تميز الرؤساء والملوك بالقوة الفكرية التي تمكنهم من استنباط ما هو خير وفاضل لشعوبهم ، مؤكدًا على أن تلك القوة الفكرية لا تتوفر في أي شخص ، وأنه بقدر قوتها وعظمتها ، بقدر قوة وعظمة الرئيس ، فالملوك في رأيه ليسوا ملوكًا بالإرادة فقط ، بل بالطبيعة والملكات التي يمتلكونها .

وتصبح بالتالي مهمة هذا الرئيس أو الحاكم ، أن ينشر الفضيلة بين الأفراد ، وذلك عن طريق سبيلين : التعليم ، ويعني بث الفضائل النظرية ، والتأديب ، ويعني إيجاد الفضائل الخلقية والعملية . ويكون طوعًا أو كرهًا حسب طبيعة الأفراد . ويشبه الفارابي دور الحاكم هنا بدور رب المنزل

، والقيم بالصبيان والأحداث ، ففي رأيــه أن : الملــك هــو مــؤدب الأمــم ومعلمها " [١] .

[١] انظر تفاصيل أكثر حول وظائف الحاكم التعليمية في : د . محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكــم في القرن العشرين – ضمن بحوث الكتاب التذكاري عن أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته – تصــدير : د . إبراهيم مدكور : الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٣ ص ٢٤٢ وما بعدها .

الفصل التاسع

الفلسفة السياسية عند ابن خلدون

أولاً : المنهج الواقعي عند ابن خلدون

ثانيًا : الحاجة إلى الاجتماع والحكم

ثالثًا : مفهوم العصبية وأنماطها عند ابن خلدون

رابعًا : أطوار الدولة

خامسًا : إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين وعلاقتها بالسياسة

سادسًا : وظائف الملك

سابعًا : القيود على ممارسة سلطة الملك

الفلسفة السياسية عند ابن خلدون (٧٣٢ – ٨٠٨ هـ)

تمهيد :

ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس عام (٧٣٢ هـ ـ ١٣٣٢ م) في أسرة أندلسية ، نزحت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري .

كانت أسرته مشهورة بالسياسة والعلم والأدب ، فتتلمذ على أبيه أولاً ، ثم على علماء المغرب ، وأحاط بثقافة عصره . وقد علم أن أسرته كان لها شأن عظيم في خدمة الملوك وتصريف الأمور ، فقد اشتاق إلى أن يمارس ما مارسوا من قبل ، فعمل كاتبًا للسلطان أبي اسحق الحفصي ، ثم للسلطان أبي عنان المريني سلطان المغرب الأقصى ، ثم أبي سالم المريني ، ثم رحل إلى غرناطة في ظل السلطان محمد بن الأحمر ووزيره لسان الدين بن الخطيب ، وعمل سفيرًا حين أرسله ابن الأحمر إلى ملك قشتالة الأسباني ، فنجح في سفارته وعاد موفقًا ، ثم تولى منصب الحجابة .

ثم تحول إلى السياسة واشتغل بالتدريس ، ولما اشتغل بالتدريس والتأليف ، واستفاضت شهرته في الآفاق ، حنق عليه علماء تونس الذين سلبهم شهرتهم واجتذب منهم طلابهم ، فوشوا به إلى السلطان ، فلما علم بوشايتهم حاول الخلاص ، فاستأذن في الرحلة إلى المشرق ليحج ويتم تاريخه " العبر " ، وكان في نفسه يقصد مصر .

وصل ابن خلدون إلى مصر عام ٧٨٤ هـ ، في عهد الملك الظاهر برقوق ، ودرَّس في مدارسها . وفي مصر تولى قضاء المالية ست مرات ، وكان يعزل في كل مرة لأنه يلح في الإصلاح ، وكان منافسيه نهازون

للفرص . كما نكب بغرق أهله وأولاده في البحر وهم مقبلون إلى مصر . وتوفى ابن خلدون سنة ٨٠٨ هـ [١] .

أولاً : المنهج الواقعي عند ابن خلدون

استخدم ابن خلدون المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية ، فقد حاول من خلال هذا المنهج استخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدول وزوالها ، واتجه لوصف المجتمع السياسي بالحالة التي هي عليه ، فانصرفت بحوثه كلية إلى الدول والمدن القائمة فعلاً ، لا المدن المثالية التي يبحث فلاسفتها فيما ينبغي أن تكون عليه الدولة ، وبذلك اختلف عن الفارابي وأفلاطون اختلافًا جوهريًا ، ويعتبر من هذه الزاوية رائدًا من رواد فلسفة السياسة الواقعية .

ويرى ابن خلدون أنه لتحقيق الغاية التي يسعى إليها السياسي ، يجب أن يتسلح الفيلسوف بنوع من المعرفة تعينه على معرفة الظروف الواقعية التي يمكن على أساسها أن تتحقق هذه الغاية ، وهذه المعرفة هي دراسة التاريخ . وقد كان البحث في التاريخ وفي المجتمع قبل ابن خلدون ، من قبيل الروايات الجزئية التي لا تبلغ مستوى العلم اليقيني ، أما ابن خلدون فقد استطاع لأول مرة أن يطبق المنهج العلمي في التاريخ ، وابتعد عن التفسيرات التي لا تعتمد على مشاهدة الواقع . فلم يجعل ابن خلدون علم التاريخ مجرد سرد لحياة

---

[١] انظر تفاصيل أكثر عن حياة ابن خلدون في : د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ٢٦٦ وما بعدها ، د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٧١ ، د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ٢٧٢ وما بعدها .

الملوك وأسبابهم ، وإنما كان يجد فيه بحثًا في المجتمع وفي الحضارة ، وفي العلل المؤثرة على الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية [١] .

وقد أبرز ابن خلدون لأول مرة أهمية العوامل الاقتصادية في التطور التاريخي والاجتماعي ، فنجده يدخل الأسباب العامة في دراسة الوقائع الجزئية ، ليفهم تاريخ الجنس البشري في إطار شامل . إذن هو يبحث عن الأسباب والأصول للحوادث السياسية .

وقد ابتدع ابن خلدون علم جديد سماه " علم العمران " ، لم يكن له وجود قبله من بين العلوم ، سواء الدينية أو العقلية . وقد رأى أن مشكلات هذا العلم قد لمستها عن بعد علوم السياسة والفقه والخطابة ، ولكن بشكل عرضي . ذلك لأن السياسة هي تنظيم للمجتمع حسب غاية معينة ، وعلم الفقه يطبق أحكام الشريعة ، والخطابة توجه الجمهور لقبول رأي معين . إذن ، حينما يبحث ابن خلدون في طبيعة الحضارة الإنسانية وأسبابها ، إنما يقوم بتأسيس علم جديد له أهميته بالنسبة للسياسة .

ويجب أن نؤكد على أن الإغريق لم يتوصلوا إلى مثل هذا العلم " علم العمران " ، لأنهم كانوا يقيمون العلم دائمًا بالغاية التي يحققها ، والثمرة التي ينتمي إليها ، فكل شيء عندهم يتجه إلى تحقيق غايته . ولكن هذا العلم ليس في الواقع إلا أداة للسياسة ، وليس له غاية في ذاته ، أكثر من بحث ظواهر الواقع على نحو ما هي عليه .

وقد اتسع علم العمران الذي ابتدعه ابن خلدون لدراسة المجتمعات المعاصرة له ، ولدراسة حياة الناس على مدى التاريخ ، فدرس أثر الظروف

---

[١] انظر حول هذا المعنى : عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة – ط٦ – دار القلم – بيروت – ١٩٨٦ – ص ٩ وما بعدها .

المناخية والطبيعية على الحياة الاجتماعية [١] . كما درس الصور البدائية للحياة الاجتماعية ، وتطور المجتمعات . وقد سبق ابن خلدون بهذا " أوجست كونت " مؤسس علم الاجتماع الحديث بأربعة قرون ، عندما تحدث عن أحوال الاجتماع الإنساني ودرسها ، لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه ، ولكن لبيان القوانين التي تخضع لها ، فكانت دراسة علمية تحليلية ، وليست دراسة معيارية .

أما فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، فإنها تتمثل في أنه حين بحث في طبيعة العمران البشري ، أمكنه أن يتوصل إلى قانون عام لسير التاريخ ، يوضح به أصل الدولة ونشأتها ونضوجها وزوالها ، وحاول أن يطبق هذا القانون على العمران [٢] .

ثانيًا : الحاجة إلى الاجتماع والحكم

يرى ابن خلدون أن الاجتماع أو ضرورة أن يعيش الفرد في وسط جماعة ، ضروري من أجل القوت وكفاية الحاجة ، وهو في ذلك مثل فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو حينما قال أن " الإنسان مدني بطبعه " .

ويشرح ابن خلدون فكرته بأن الإنسان لا يستطيع الدفاع عن نفسه ضد الحيوان ، لأن ليس له إلا الفكر واليد ، اليد لقضاء حاجاته العملية والصنائع ، ولكن لا تكفي للدفاع عن نفسه ، لذا احتاج الإنسان إلى بني جنسه للتغلب على الحيوان . وإذا حدث هذا الاجتماع بين البشر ، وتم العمران ، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباع الإنسان الحيوانية من ميل للعدوان

---

[١] انظر حول هذه النقطة : ابن خلدون : المقدمة – ص ٨٢ وما بعدها .

[٢] انظر حول هذه الآراء لابن خلدون : د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٧٥ وما بعدها .

والظلم . ولكن لا تنفع وسيلة السلاح لدرء هذا العدوان ، لأن هذه الوسيلة تنفع لرد اعتداءات الحيوانات فقط .

ولكن الوازع الذي يدرأ عدوان بني البشر أو أفراد المجتمع بعضهم عن بعض ، لابد أن يكون واحد منهم ، فتكون له الغلبة والسلطان ، وهو الحاكم أو الملك . وقد يوجد مثلاً في غير بني الإنسان الانقياد لحكم رئيس من أشخاصها متميز عنهم ، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى السياسة .

ويرى ابن خلدون أن المجتمعات الإنسانية قد تطورت من مرحلة الرعي ، ومن الحياة البدوية إلى الحياة المدنية ، بعد أن عرفت الفنون والصناعات التي وفرت للإنسان الغذاء الأفضل والمسكن المناسب .

ويتحدث ابن خلدون عن أهمية العوامل الطبيعية في تكوين الأمم ، فيصف أهل البلاد الحارة بصفات مغايرة لأهل البلاد الباردة الساحلية ، ويعني بتوضيح أثر الغذاء في صحة الأمم ، ويتحدث عن العوامل الاجتماعية من تقاليد وعادات تؤثر في نفسية الشعوب وأخلاقهم .

لكن الحياة الاجتماعية تتطلب نظامًا سياسيًا ، فتنشأ الدولة ، وهي أهم المؤسسات الاجتماعية ، حين تتغلب جماعة من البدو ذات عصبية ، فتؤسس الدولة أو الملك . ويرى ابن خلدون أن الملك يحدث بالتغلب ، والتغلب يكون بالعصبية [١] . والعصبية بهذا المفهوم هي القوة المحركة لسير التاريخ ، وعلى أساسها تقوم الدولة ، وبضعفها تضعف الدولة ، وهذا ما يجعلنا نتعرض بالتفصيل لمفهوم العصبية عند ابن خلدون .

---

(١) انظر في أن الاجتماع الإنساني ضروري عند ابن خلدون : المقدمة ص ٤١ وما بعدها ، وانظر أيضًا : د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٧٩ – ٨٠ .

ثالثًا : مفهوم العصبية وأنماطها عند ابن خلدون

تناول ابن خلدون فكرة العصبية بالتفصيل في مقدمته ، وبحث بحثًا دقيقًا في طريقة اكتساب العيش التي كانت تتبعها الجماعتان البشريتان اللتان أخضعهما لملاحظته ، وهما : البدو والحضر " أي الشعوب البدائية والمتحضرة " . لهذا الغرض استقصى ابن خلدون تأثير طريقتهما المختلفة في الحياة على عدة عوامل وظواهر هامة ، منها مستوى المعيشة والممارسة السياسية ، ومدى الحماس الديني ، والسلوك الأخلاقي .

فمثلاً تجتذب الحياة السهلة في المدن موجات متعاقبة من البدائيين ، الذين ينتقلون للاستقرار فيها هربًا من قسوة الحياة . وعندما تترك هذه الجماعات البدائية حياتها البسيطة القاسية في الصحراء أو الجبال أو القرى الصغيرة ، لتبدأ نوعًا آخر من الحياة الأكثر تعقيدًا ، فإنها تكتسب تدريجيًا أشكالاً مغايرة تمامًا من العادات والتقاليد ، كما تعتنق وجهات نظر وآراء جديدة . وبالتمييز بين هذين الأسلوبين المختلفين للحياة ، البداوة والحضارة ، بدأ ابن خلدون بدراسة العصبية .

ويجب التذكير بأن ابن خلدون لم يكن أول من استخدم هذا مصطلح " العصبية " ، الذي يرجع إلى حقبة ما قبل الإسلام ، حيث استخدم للإشارة إلى نوع من الدفاع عن قضية أو مصلحة مشتركة مع أقرباء الفرد ، الأمر الذي قد يؤدي إلى التأييد الأعمى لجماعته بغض النظر عن عدالة قضيتها .

بعد ظهور الإسلام أدان القرآن الكريم بشدة العصبية ومظاهرها السيئة ، ودعا المسلمين إلى التخلص من مثل هذا التحيز القبلي والطائفي المتخلف . وتدل كتابات ابن خلدون على أنه كان واعيًا بموقف الإسلام ضد العصبية ، مما دفعه إلى معالجتها من زاوية جديدة ضمانًا لسلامة تفسيراته

وفروضه النظرية ، ومحاولة لخلق أرضية مشتركة يمكن أن تلتقـي عليهـا المبادئ الإسلامية مع العصبية [١] .

وسوف نستعرض وجهة نظر ابن خلدون في مختلف أنماط العصبية ، وذلك على ضوء تأكيده على العلاقة السببية بين هذه الظاهرة وبين العمـران البدائي ، فقد لاحظ أنه في البداوة " أي العمران البدائي " تنبثق هذه الأنمـاط من ثلاثة أنواع متمايزة من العلاقات هي : صلات الرحم " صلات الـدم " ، الحلف " التحالف " ، والولاء " التبعية . ثم أبرز أولويـة الـنمط الأول مـن العصبية " وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل " .

وتختلف العصبية الناجمة عن هذه العلاقـة الوثيقـة عـن النمطـين الآخرين اللذين ينبثقان من الحلف والولاء ، فهذين الأخيرين هما ثمرة إلحـاق أفراد منحدرين من أصل معين بجماعة من أصل آخر ، وذلك من خلال عدة روابط منها التزاوج ، وبسط الحماية وغيرهما مـن العلاقـات الاجتماعيـة المماثلة . وعلى الرغم من أن هؤلاء الأشخاص يعتبرون في النهاية منحدرين من نفس الأصل ، ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الالتزامات ، فإنهم يظلـون أدنى مرتبة من أفراد العصبية الأصليين الذين تربطهم علاقة الدم . ولم يـدع ابن خلدون أي شك في أنه كان يعتبر هذا النمط الأول الذي ينبثق من رابطـة الدم ، هو الأقوى والأكثر مدعاة للثقة ، والذي يتضمن أمتن مشاعر التضافر التي يمكن الاعتماد عليها في الملمات . لهذه الأسباب ، فإن العصبية المتولدة من رابطة الدم ، لها الأسبقية على غيرها التي تنجم عن علاقـات وروابـط أخرى .

---

[١] د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – الطبعة الأولى العربية – دار الهنا للطباعة – القاهرة – ١٩٨١ – ص ٧١ – ٧٢ .

يختلف الوضع في هذا المجال بالنسبة للدين الذي اعتبره ابن خلدون الاستثناء الوحيد ، بمعنى أن الدين هو الوحيد القادر على خلق مشاعر للتضامن أقوى من تلك التي تولدها العصبية ، كما أكد على حقيقة أخرى مفادها أن الدين يستطيع أن يمارس قوة كبرى في توحيد الجماعات لأنه يستأصل التطلعات الشريرة ومشاعر الغيرة المتبادلة [١] .

دور العصبية في كل من البداوة والحضارة :

بحث ابن خلدون دور العصبية في كل من البداوة والحضارة ، وتتبع الآثار الناجمة عن الانتقال من الحياة البدائية إلى الحياة المتحضرة . وقد أكد على وجود علاقة وثيقة متبادلة بين البداوة من جانب ، وبين دور العصبية من جانب آخر ، فعلى سبيل المثال ، فإن الحياة القاسية للشعب البدائي في البرية **" أي في القفر أو العراء " تجعله متحفزًا دائمًا لصد هجمات الصواري** والجماعات المعادية ، لأنهم لا تحميهم ليلاً أسوار المدن أو العسس . إن الضمان الوحيد للبقاء في مثل هذه الظروف الصعبة تكمن في شجاعتهم واعتمادهم الكامل على أنفسهم ، وهي صفات تتيحها مشاعر الحب الطبيعية القوية التي تربط الإنسان بأسرته وجماعته ، واستعداده للتضحية بالنفس دفاعًا عنها . هذه المشاعر التي سماها ابن خلدون بالعصبية ، تتضمن نوعًا من التضامن القوي ، كما تعكس الاستعداد للتكاتف والوقوف معًا لمواجهة مثل هذه البيئة الصعبة .

هكذا تتضافر كافة أنماط العصبية سواء أكانت ناتجة من رابطة الدم ، أو من غيرها ، لتشكل جماعة أكثر قوة تستطيع الصمود أمام الصعوبات الطبيعية وعدوان الجماعات الأخرى . والقوة الرئيسية الحافزة على الاندماج ،

---

(١) د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – ص ٧٣ – ٧٤ .

تتمثل في نواة الجماعة التي ترجع في أصلها إلى أقوى علاقة للنسب بين صفوفها [١] .

ويفرض الزعماء المكونون لنواة العصبية سيطرتهم عن طريق قرابة العصب الوثيقة فيما بينهم ، واستخدام القوة ، ليس فقط على المرتبطين بهم بالحلف والولاء ، وإنما أيضًا على العصبيات الأخرى التابعة داخل الجماعة . ومن ثم فإن الحياة في العمران البدائي تؤدي إلى تكوين عصبية عامة كبرى تتميز بهيكل موحد يضم كافة الأنماط والفروع التابعة للجماعة .

يؤثر العمران البدوي على خصائص ودور العصبية ، فالصراع من أجل البقاء ، وأسلوب الحياة المتميز بالفقر المدقع ، يطبع العصبية في هذه المرحلة من تطورها بسمات ملائمة لهذه الظروف ، وتتمثل في التحفز والدينامية والعنف . وفيما يتعلق بدورها ، فإن العصبية تعتبر حيوية في حالتي الدفاع والهجوم ، فبفضلها يمكن الدفاع عن أفراد الجماعة ضد كافة الأخطار ، وتحمي المرتبطين بها ، سواء أكانوا أتباعًا أم حلفاء . وفي حالة الهجوم ، فإن العصبية ضرورية أيضًا ، لأن الحياة القاسية غير المستقرة للجماعة ، تحتاج إلى قوتها لتوفير ضروريات الحياة المكتسبة من الطبيعة ، أو المغتصبة من الجماعات المجاورة .

بالإضافة إلى هاتين المهمتين ، يقوم زعماء العصبية بدور ثالث يستند إلى مكانتهم ومنزلتهم الشخصية العالية ، التي يسبغ عليهم نوعًا من السلطة العرفية لتسوية الخلافات الداخلية ، وكبح جماح الأشرار والخارجين على الجماعة .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة – ص ١٢٨ وما بعدها ، وانظر أيضًا : د . نور الدين حقيقي : الخلدونية " العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية " – ط١ – ١٩٨٣ – ترجمة : إلياس خليل – منشورات عويدات – بيروت وباريس – ص ٣١ وما بعدها .

إن العمران البدائي لا يؤثر فحسب على عناصر العصبية المـذكورة آنفًا ، وإنما يؤثر أيضًا في تشكيل هدفها النهائي . فقد أوضح ابن خلـدون أن غاية العصبية هي سلطة المُلك . والحياة الأفضل التي لا تتردد فـي تحقيقهـا متى توفرت لها القوة الكافية ووحدة الصف . وتوضح كلمة " غايـة " معنـى ذاتي وموضوعي في نفس الوقت ، فمن الناحية الذاتية يهدف زعيم العصـبية إلى الحصول على السلطة الملكية كوسيلة لحياة أفضل وأيسر . ومن الناحيـة الموضوعية ، يتم التطور من العمران البدائي إلى العمران المتحضر بحكـم الضرورة الطبيعية التي تجد أداتها في العصبية .

خلاصة القول أن العصبية في العمران البدائي هي قوة حازمة موحدة قادرة على الدفاع عن الجماعة ، والضغط على العصبيات الأخرى للحصـول على مطالبها ، وكبح جماح الخلافات الداخلية ، وفرض التغيير إلى شكل آخر للحياة أكثر تقدمًا .

أما في العمران المتحضر ، فيشرح ابن خلدون في مقدمتـه ظـروف مرحلة مغايرة من التفاعل المتبادل بين أسلوب الحياة الجديدة السهلة ، وبـين عناصر العصبية السابق ذكرها . وكانت أولى ملاحظاته هي : أن القـادمين الجدد من البدائيين يتكيفون تدريجيًا مع الحياة المتحضرة ومتطلباتهـا ، ففـي البداية تستمر مشاعر وروابط الأنماط المختلفة للعصبية ، رغم أن دورها يفقد مبرر وجوده باعتباره أول عنصر يتأثر بالتغيير بصورة مباشرة . للتدليل على ذلك سنستشهد بثلاثة أمثلة ذكرها ابن خلدون في سياق مناقشته .

بالنسبة للدفاع ، تولد الحياة الجديدة للجماعة فـي المدينـة المحاطـة بالأسوار والحرس ، مشاعر لم يسبق لها مثيل بالأمن والاعتماد على حمايـة الآخرين . كما توضع إجراءات حكومية جديدة أكثر حزمًا وانضباطًا ، لتحل محل سلطة الزعماء القبليين ، وهي إجراءات تستخدم في حـل المنازعـات

الداخلية ، وكبح جماح الخارجين على الأمن والنظام ، بالإضافة إلى ذلك ، فإن الاستيلاء على ثروة الأسرة الحاكمة السابقة ، واتباع أساليب أكثر سهولة لكسب العيش ، تأخذ مكان الأساليب التي كانت متبعة في المرحلة البدائية الأولى ، حيث كانوا يعتمدون على الصراع والسلب والنهب ، لتوفير مجرد الاحتياجات الضرورية لإقامة أود من يعولونهم .

في هذه المجالات الثلاث ، تحل سلطة سياسية مركزية جديدة ، محل العصبية في إشباع الضروريات المادية والحيوية للجماعة ، بمعنى أن الانتقال إلى أسلوب حياة أكثر تقدمًا ، وقيام سلطة سياسية منظمة ، أو نظام ملكي ، يؤدي إلى الحد من دور العصبية في هذه المجالات ، ومن ثم إلى الحلول محلها بصورة كاملة في النهاية [١] .

يتعرض هيكل العصبية لتغير مماثل بعد هذا الانتقال . وذلك لثلاثة أسباب ، يعزي أولها إلى الظروف السابق ذكرها ، فقد أوضح ابن خلدون صراحة أن إشباع الحاجات في العمران البدائي ، والذي يتطلب روابط قوية للعصبية بين أعضاء الجماعة ، يتحقق في العمران المتحضر بوسائل أخرى سياسية . يعني هذا أن مخاطر البداوة واحتياجاتها المادية ، كانت هي القوة المحركة التي وحدت مختلف أنماط وفروع العصبية معًا . ومع تحلل واختفاء تلك العوامل التي كانت تؤدي إلى الترابط بعد الانتقال إلى المرحلة الجديدة ، يصبح من الصعب على هيكل العصبية أن يفلت من مصير مماثل .

يعزو ابن خلدون السبب الثاني لتقطع أوصال العصبية وتفكك هيكلها ، إلى اختلاط الأنساب ، فالعصبية في رأيه تقوم على نقاء النسب ومشاعر التراحم القوية ، الناجمة عن الوعي بالانتماء لأصل مشترك ، والتي لا يمكن

---

[١] انظر حول هذا المعنى : د . نور الدين حقيقي : الخلدونية – ص ٧٩ وما بعدها .

ضمانها إلا عن طريق العيش في القفر في ظل حياة بدائية . ويدمر الانتقال إلى العمران الحضري هذا النقاء ، بسبب التزاوج بين الجماعات العربية المختلفة ، واطراد الاختلاط مع غير العرب الذي حدث بصفة خاصة بعد الفتوحات الإسلامية .

أما السبب الثالث لتفكك هيكل العصبية ، فيرجع إلى نوع الحياة نفسها في ظل الحضارة والتحلل المفروض عليها ، نتيجة لتعرضها للاضطهاد على أيدي زعيمها الذي يخشى قوتها بعد استيلائه على سلطة الملك . ويلفت ابن خلدون النظر إلى المساوئ والمنازعات التي يولدها العمران الحضري .

تتعرض خصائص العصبية أيضًا لتغيرات جذرية نتيجة للانتقال التدريجي ، من بساطة العمران البدوي إلى الوفرة والغنى في ظل العمران الحضري . وبمضي الوقت ينغمس أعضاء الجماعة في إشباع ملذاتهم ، والتمتع بحياة تتسم بالدعة والسكون . كذلك ينغمس الأشخاص المرتبطون بالعصبية عن طريق الحلف والولاء ، في نفس الحياة المترفة وفي جو الاسترخاء ، ومن هنا تتضاءل مشاعر التضامن والإخلاص للقضية المشتركة ، سواء بين أعضاء العصبية أو بين المرتبطين بها . ثم يؤدي الفرق في الرفاهية الزائدة التي يسميها ابن خلدون " خروج الترف عن الحد " إلى إضعاف روح القتال لديهم ، والقضاء على الخشونة والصلابة التي ميزت حياتهم البدائية الأولى . لهذا يرى ابن خلدون أن مثل هذا الوضع يفت في عضد العصبية ، ويفج شكيمتها ويدفع الملك ، إلى جانب أسباب أخرى ، إلى استيراد المرتزقة ليدعم سلطانها الداخلي ، وليدافع عن أسرته الحاكمة في مواجهة الموجات الجديدة من الجماعات البدائية القوية .

وفي هذه الحالة ، فإن العصبية الرخوة المتحللة ، تصبح من الناحية العملية عاجزة عن إحداث تحول سياسي جذري ، مماثل للتحول السابق الذي

أدى إلى الانتقال من البداوة إلى الحضارة ، بعبارة أخرى ، هناك تفاعل متوازن نسبيًا بين العمران البدائي وبين العصبية ، وذلك بعكس التفاعل غير المتكافئ الذي يحدث بين العمران الحضاري وبين العصبية .

وفي حين أن العصبية البدائية والقوية بكل ما يميزها من خصائص ، هي نتاج لأسلوب الحياة في ظل البداوة ، فإنها تعمل في الوقت المناسب كسبب أساسي لتغيير نفس أسلوب الحياة هذا إلى أسلوب آخر مختلف تمامًا ، حيث تلعب دور الأداة أو السبب أو " العلة " في نقل الجماعة إلى حياة الحضارة ، أي أن العمران هذا أصبح نتيجة " أو معلولاً " .

تستمر التأثيرات المتبادلة بين الأسباب والنتائج ، وحلول بعضها محل البعض الآخر في ظل العمران الحضري ، الذي يصبح سببًا أو علة هذه المرة ، فيؤثر تأثيرًا سيئًا على كافة جوانب العصبية التي صارت نتيجة أو معلولاً . مع ذلك قد تعود العصبية لتلعب دور السبب مرة أخرى بعد أن تصل الرفاهية والفساد والظلم إلى الذروة . حينئذ قد يسعى أحد فروعها الذي لا يزال يحتفظ ببعض القوة إلى إحداث تغيير من خلال المنازعات الداخلية على السلطة بين الأجنحة المتصارعة للجماعة ، وإن كان على نطاق ضيق ، فينجح في تنصيب ملك جديد . معنى ذلك أنه لا يمكن النظر بشكل جامد إلى العصبية أو العمران ، سواء أكان بدائيًا أم متحضرًا ، كأن نعتبر أيًا منهما كسبب مطلق أو نتيجة مطلقة ، أي ، أن كلاً منهما لا يمكن في الواقع أن يكون سببًا أو نتيجة بصورة دائمة [١] .

---

[١] انظر تفاصيل آراء ابن خلدون حول العصبية من جميع الأوجه في : المقدمة – ص ١٢٧ وما بعدها ، وانظر تفاصيل كثيرة وهامة حول العصبية في : د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية عند ابن خلدون – ص ٧٥ وما بعدها ، حيث استفدت من هذا الكتاب استفادة كبيرة .

علاقة العصبية بالعنصرية :

لنا أن نتساءل في هذا الصدد ، هل تعكس آراء ابـن خلـدون حـول الصبية نوعًا من العنصرية ؟ . الإجابة بأنه لا شك أن هناك بعض المؤشرات التي قد تفضي إلى سوء الفهم هذا ، منها معالجته التفصيلية لموضوعات مثل طريقة الحفاظ على نقاء النسب ، الأسباب المؤدية إلى اخـتلاط الأنسـاب ، وآثارها الضارة على هيكل العصبية والسلطة ، مفهومه للنبالة ، اعتقاده بـأن إمكانيات الزعامة والقدرات العالية قاصرة على الأفراد الذين يكونـون نـواة العصبية أو النسب الخاص كما يسميهم ، حيث النعرة أشد لقرب اللحمة .

لوضع الأمور في نصابها ، يجب ألا ننسى أن المعيار الذي استخدمه ابن خلدون في تحليله ، كان هو معيار نقاء الدم . نفهم هـذا مـن معالجتـه للشروط الواجب توافرها لتولي الزعامة في جماعة معينة ، فقد افترض أنـه حتى لو تمكن شخص غريب عن الجماعة من الاندماج فيها ، وإقامة علاقات وثيقة مع أفرادها ، فإنه لن يكون قادرًا على تولي رئاسـتهم . ويعـزو ابـن خلدون ذلك إلى أنه لا يحصل على الزعامة إلا من يستحقها بمقتضى الوراثة ، لأن من المسلم به في مثل تلك الجماعات والبيئات ، أن الرئاسة لا تكـون فيهم إلا بالعصبية .

لا يبدو هذا غريبًا ، لأنه انطلق من فرض آخر سبق أن أثبت صحته ، وهو أن التضامن الوثيق الفعال ، ينتج في المحل الأول من روابط الدم . إن هؤلاء الذين يستحقون تولي الزعامة ، هم في الواقع رؤسـاء أكثـر فـروع العصبية شجاعة وبدائية وشراسة . وتظل هذه الزعامة فـي أعقـابهم حتـى يفقدون تلك الخصال الأولى عندما يتبنون حياة الترف والدعـة ، أي أن ابـن خلدون يؤكد أنهم لا يتسنمون السلطة والزعامة لأن دماء نبيلة تجـري فـي عروقهم ، أو لأنهم ينحدرون من عرق متميز . على العكس من ذلـك نجـده

ينتقد مفهوم النبالة ، على أساس استحالة وجود أي إنسان ينحدر من سلالة نقية تمامًا أو يحظى بنسب متواصل منذ آدم عليه السلام .

وقد رفض ابن خلدون ذلك النوع من الحكام الذي يؤدي به غـرووره إلى الظن بأن شرعية حكمه مستمدة من أصالة النسب ، ولـيس مـن القـوة واليقظة .

هناك عامل آخر يوضح كيف أن مفهوم العصبية عند ابن خلدون ليس له علاقة بالعنصرية ، ونعني بذلك آراءه حول خصائص البدو الرحل ، فقـد شرح كيف أن بداوتهم تجعلهم أقل الناس استعدادًا للخضوع لبعضهم البعض ، لأنهم غلاظ أباة طموحون ومتلهفون على الزعامة . أكثر من ذلك ، فإن حجب الزعامة ليس قاصرًا على العناصر الغريبة عن العصبية فحسب ، بل إن أفراد نفس الفرق المنتمين إلى الجماعة ، يستبعدون بعضهم البعض من الحصـول عليها ، ما لم يتم انتزاعها قسرًا وليس لمجرد الشهرة أو نبالة النسب .

ولعل مما يزيد تقييمنا وضوحًا ما ذهب إليه من أن العناصر الغريبـة عن الجماعة ، سواء أكانوا عربًا أم غير عرب ، يعتبرون بمـرور الوقـت أعضاء حقيقيين ، لأن المعنى الوحيد للانتماء إلى جماعة أو أخرى ، هـو أن يلبي الفرد حاجات الجماعة ويخضع لقوانينها .

وبالمثل ، فإن نظريته حول العمران ليست عنصرية ، فقد عزا ابـن خلدون انهيار العمران وتحلل الجماعة إلى النسب الناجم عن أسلوب المعيشة ، الذي يؤدي إلى تحلل العصبية بصفتها العمود الفقري للسلطة والحكم [١] .

---

[١] د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – ص ٨٦ وما بعدها .

تطبيق ابن خلدون مفهومه عن العصبية على تطور الخلافة الإسلامية :

تتبع ابن خلدون تطور الخلافة منذ نشأتها ، وشرح كيف أن النظام السياسي الإسلامي كان في البداية خلافة حقيقية خالية من آية اتجاهات أو مظاهر استبدادية . وكان الخلفاء الراشدون يعطون الأولوية المطلقة لقضية الدعوة الإسلامية على كافة المصالح الدنيوية ، مع استعدادهم للتضحية بأنفسهم في سبيل تلك الدعوة الجديدة ، والترفع عن الغش والخداع في معاملاتهم السياسية . وكان لكل إنسان في تلك الحقبة الفريدة وازعه الديني الذي ينبع من داخل نفسه ، ويمنعه طواعية من ارتكاب الشرور والمعاصي .

وفي أعقاب الفتنة الكبرى امتزجت هذه السمات المميزة للخلافة الرشيدة ، واختلطت بسمات الملك ، وبخاصة خلال المراحل المبكرة من حكم الأمويين والعباسيين . وحدث تغير كبير أثر على الأساس الذي كان يقوم عليه الوازع الذي كان دينًا ، فأصبح عصبية وسيفًا .

وعلى الرغم من هذا التحول الأول ، اعتبر ابن خلدون أن بعض خصائص الخلافة الرشيدة ، ظلت باقية في ذلك النظام الجديد ، إلا أنه حين أساء الحكام الأمويين والعباسيين فيما بعد استخدام مباهج الملك ، وانغمسوا في الرفاهية الزائدة وانتهكوا أحكام الدين ، وطغوا واستبدوا ، اختفت معالم الخلافة ، ولم يبق منها إلا اسمها . وهكذا تحول نظام الحكم الإسلامي من عصبية معينة إلى حكم ملكي [1] .

وقد أشار ابن خلدون إلى أن صراعات السلطة والفساد الناتج عما أسماه بخروج الترف عن الحد ، أضعفت العصبية العباسية ، وشجعت عصبيات فتية وقوية غير عربية على اغتصاب السلطة في بعض أقاليم

---

[1] د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – ص ١٥٥ .

الخلافة ، وتأسيس أنظمة حكم يتراوح وضعها بين الاستقلال الجزئي أو التام عن مركز الخلافة . وقد تميزت هذه المرحلة بالفصل بين العصبية المتحللة للخلافة ، وبين العصبيات الجديدة لنظم الملك . وبقضاء المغول على الخلافة العباسية تلاشت عصبية العرب ، بينما استمر حكم الملكيات المطلقة في الأقاليم التي كانت تابعة للخلافة المنهارة [٢] .

رابعًا : أطوار الدولة

يرى ابن خلدون أن لكل دولة أطوار أو مراحل تخضع لها ، ولكل طور خصائصه . ويمكن أن يمتد عمر الدولة جيلين أو ثلاثة تنتقل فيها الدولة من طور إلى آخر . وطور الدولة مثل الجيل ، وعمر الجيل أربعون سنة ، إذن عمر الدولة بمثابة عمر الشخص . أما عن أطوار الدولة ، فهي في رأيه لا تعدو خمسة أطوار ، وهم :

الطور الأول : طور التأسيس : وهو طور السعي إلى الملك والظفر به ، بالغلبة أو الاستيلاء على الملك . ولا يتم هذا الطور إلا بالتضامن المستند إلى العصبية الأسرية والدينية ، لأن للدين هنا قدرة على تأليف القلوب ، وعلى الانقياد لحاكم . والحاكم هنا في هذا الطور لا يعد نفسه رئيسًا لقبيلة ولا سيدًا عليها ، وإنما يفرض حكمه على الرعية . ويصف ابن خلدون العرب بأنهم لا يتم لهم الملك إلا بصفة دينية ، لأنهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض ، وذلك للغلظة والأنفة والمنافسة في الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم . فالدين يسهل انقيادهم واجتماعهم ، لأنه يزيل الغلظة والوازع عن التنافس الفاسد .

---

[٢] انظر كيفية انقلاب الخلافة إلى ملك في : ابن خلدون : المقدمة – ص ٢٠٢ ، د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – ص ١٥٦ .

الطور الثاني : طور الاستبداد والانفراد بالملك : بعد أن يستتب للحاكم حكمه ، يدخل الحاكم في طور الاستبداد على قومه ، والانفراد دونهم بالملك ، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ، ويبعدهم عن مهام الملك ، ويبدأ بتكوين جيش مأجور ، وينظم الحكم ، ليثبت الأمر له وحده .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك : ويأتي هذا الطور حين يشبع الحاكم المستبد شهوته في الحكم ، ليبدأ في إشباع باقي شهواته ، ويجني ثمار ما فعل . وأول ما تتجه إليه شهوة المستبد هي زيادة دخله ، وازدياد الصرف على مظاهر المدنية والترف والرخاء ، ويزدهر الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم ، ويبلغ الرخاء المادي الذروة ، فيتعود الناس على الاسترخاء والراحة .

الطور الرابع : طور القنوع بالملك : وهذا الطور هو طور الرضى بالملك ، ومسالمة الأعداء والخصوم ، والتقليد في أساليب الحكم لمن سبق من الحكام ، وعدم ابتكار أي جديد ، فيدخل الملك طور الذبول ، فيكون الحاكم قانعًا بما بنى سابقيه ، مقلدًا للماضين من سلفه ، فيتتبع آثارهم .

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير : ويكون فيه الحاكم متلفًا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات ، واصطناع إخوان السوء . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم (الكبر) ، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تتخلص منه ، أو تبرأ منه إلى أن تنقرض [١] .

ويربط ابن خلدون في هذا الطور بين الاقتصاد المستقر ، والاستقرار السياسي ، ويؤكد ارتباط التدهور الاقتصادي بالتدهور السياسي في أواخر

---

[١] انظر في كيفية حدوث الخلل في الدولة في : ابن خلدون : المقدمة – ص ٢٩٤ وما بعدها ، وانظر أيضًا :
د . مصطفى النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – ص ٣٠٢ – ٣٠٣ ،
د . حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

الدولة ، ففي بداية الدولة تكون بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف ، ويكون في الجباية وفاء بأكثر من حاجتها . غير أن زيادة الإغراق في الترف ، وكثـرة أجور الجند والمرتزقة ، يكلف الدولة أجورًا باهظة ، ويقـل صـرفها علـى موارد الإنتاج ، فيقل الإنتاج ، وتكثر الضرائب . ولهذه الزيادة في الضرائب خطر كبير ، ولقلة الضرائب فائدة في العمران ، حين يدرك الناس أن الدولـة لا ترهقهم بضرائبها ، فإن تجارتهم تتسع .

ويوضح ابن خلدون أنه في آخر الدولة تزيد الوزائع " أي المصروفات " ، وتقل " الجملة " أي دخل الدولة ، لأن الدولة تكون قد أقبلت على الترف ، فتحتاج إلى أموال كثيرة ، فتزيد معدل الضرائب . ثم تضعف الدولة ، فتعجز عن جمع الضرائب ، فيقل المجمـوع " أي دخـل الدولـة أو الحصـيلة " . وعلى العكس من ذلك ، فإن الدولة في أولها ، تكون قليلة الوزائع " ، كثيـرة " الجملة " ، أي أن ما يجب على كل فرد من أداء الضريبة يكون قليلاً ، ولكن تكون الحصيلة كبيرة ، لأن الإنسان البدوي البسيط مصروفاته قليلـة ، فـلا تحتاج الدولة إلى فرض ضريبة باهظة . كما أن الدولة في بدايـة أمرهـا ، تكون قوية ، فتستطيع أن تجمع الضرائب من كل فرد ، فيعظم مجمـوع مـا تحصله منهم [١] .

خامسًا : إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين وعلاقتها بالسياسة

اهتم ابن خلدون بمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، وحاول أن يجـد الصلة بين المجالين ، كما حاول ألا يصطدم بجمهـور المـؤمنين أو يمـس مشاعرهم الدينية ، لأنه أدرك أنه إذا لم يحل هذه الإشكالية فسوف يلقى نفـس مصير ابن رشد . وفي هذا الصدد فقد حدد للفلسفة مجالها في تنظيم المجتمـع

---

[١] د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٨٣ – ٨٤ .

الإسلامي وتوجيه حياة الأفراد ، وفي هذا ما لا يجعلها تصطدم بالشريعة وأصولها .

وفي مجال هذا التوفيق بين المجالين أيضًا نؤكد أنه على الرغم من ابتكاره لما يسمى بعلم العمران ، وما طبقه من مناهج تجريبية على هذا العلم ، وعلى علم التاريخ أيضًا ، إلا أنه لم يغفل دور الدين والنبوة والشريعة في حياة المجتمع الإسلامي ، على عكس ما انتهى إليه كثير من الفلاسفة . لذلك يمكن أن نعد ابن خلدون من أعمق من فكر في تلك المشكلة التي لعبت دورًا خطيرًا في حياة الأمة الإسلامية ، وهي مشكلة دور الفيلسوف في مجتمع ديني يعتمد على الشريعة ، ويستند إلى الوحي المنزل . لذلك ، فقد ذهب ابن خلدون إلى القول بأن الدين هو عامل من أهم عوامل استتباب الحكم .

ولما كانت الغاية من السياسة هي تحقيق الخير الأقصى للإنسان في الدنيا والآخرة ، فقد فرّق ابن خلدون بين نوعين من الحكم السياسي : حكم يتجه إلى خير المحكومين في الدنيا والآخرة ، وهذه هي السياسة الشرعية التي تستند إلى الشريعة . وهناك حكم يتجه إما إلى خير الرعية ، أو إلى خير الحكام في هذه الدنيا . وهذه هي سياسة عقلية دنيوية ، وهي تستمد من العقل ، بغير الاستعانة بالدين ، ويسميها ابن خلدون " ملكية " .

إذن السياسة العقلية تقوم على وجهين أحدهما يراعي فيها مصالح الرعية بوجه عام ، والثاني يراعى فيها مصالح السلطان في استقامة ملكه . ويرى ابن خلدون أن هذه السياسة العقلية كانت سياسة الفرس . أما السياسة الشرعية ، فتستمد من الوحي الإلهي ومن تشريع النبي ، ذلك لأن الحاكم هنا هو النبي أو خليفته . وليست الغاية هنا هي خير الحكام ولا المحكومين في الدنيا فحسب ، بل السعادة في الأخرة ، فالحكم هنا يتجه إلى صلاح الدنيا والدين معًا .

لذلك يعني ابن خلدون بتجريد صفات الحاكم الشرعي الـذي يسـتند حكمه على الإجماع . وقد حدد شروط الخليفة في أربعة شروط مجـردة ، أي لا تنطبق على شخص بعينه ، أو فئة معينة ، أو طبقة معينـة ، أو عشـيرة معينة ... الخ . أما هذه الشروط فهي :

١ – *العلم :* لأنه منفذ لأحكام الله تعالى ، فإذا لم يكن يعلمها ، فلا يصح تقديمه أو توليه المنصب .

٢ – *العدالة :* وذلك لأنه منصب ديني ، كما أنها تشترط في سائر المناصب ، فمن باب أولى لابد من اشتراطها في الحاكم .

٣ – *الكفاية :* وهو أن يكون جريئًا في إقامة الحدود ، واقتحـام الحـروب ، بصيرًا بها كفيلاً يحمل الناس عليها ، عارفًا بالعصبية .

٤ – *سلامة الحواس والأعضاء :* وذلك من الـنقص والعطلـة ، كـالجنون والعمي والصم والخرس ... الخ .

وهناك شرط خامس تناوله كافـة الفلاسـفة والمفكـرين السياسـيين الإسلاميين ، وهو أن يكون الحاكم من قريش ، وقد رأى ابن خلدون أنه كان ينطبق على النظام الملكي أكثر ، حيث أن الكفاية والقدرة لم تكـن تتـوفر إلا لذوي العصبية القرشية .

الخلاصة أن ابن خلدون قد نظر إلى الشريعة والدين بوصفهما قـوة تحرك حياة المجتمع . ولقد تمثل هذا النظام في حكـم الخلفـاء الراشـدين ، فاجتمع في هذا الحكم السلطة الروحية والسلطة الزمنية ، لأن الدين وإن كـان

وازعًا ، إلا أنه يحتاج دائمًا إلى قوة تدعمه . ويدعم ابن خلدون رأيه بحديث الرسول (ص) : " ما بعث الله نبيًا ، إلا في منعة من قومه " [١] .

سادسًا : وظائف الملك

أوضح ابن خلدون منذ البداية أن معالجته لوظائف الملك ، سوف تركز على الوظائف الدنيوية ، وليس الوظائف الدينية . وفي دراسته لوظائف الملك استفاد من النتائج التي توصل إليها حول العمران البشري ، وكذلك من دراساته لمختلف أنواع المهام التي مارسها ملوك الفرس والعرب والأتراك . وذكر أن القابضين على زمام الملك من المسلمين ، دأبوا على تعيين بعض مساعديهم للإشراف على الوظائف الدنيوية . وقد تضمنت هذه الوظائف : الدفاع عن الأمة ضد العدوان الخارجي والاضطرابات الداخلية ، حسن تصريف الشئون السياسية والتجارية ، وبخاصة الشئون المالية ، مثل جباية الضرائب ومراقبة المصروفات ، المراسلات الرسمية ، وأخيرًا الحفاظ على هيبة وسلامة شخص الملك ، بعزله عن الجمهور ، والتحكم في وسائل الاتصال به .

تأثير التغير في العمران البشري على تطور الوظائف الدنيوية :

١ - لاحظ ابن خلدون أن هذه الوظائف ليست خواص حتمية للملك تلحق به ضرورة ، فلو أن دولة ما ظلت تعيش في مرحلة بدائية ، لاختفت بعض هذه الوظائف . وقد أعطى مثالاً على ذلك دولتين في المغرب : الشيعيون في تونس ، ثم الموحدون ، حيث أخفق حكامهم نتيجة للحياة الاجتماعية البدائية السائدة في ذلك الوقت ، في إدراك مغزى بعض

---

[١] ابن خلدون : المقدمة – ص ٢١٨ وما بعدها ، د . أميرة حلمي مطر : في فلسفة السياسة – ص ٧٢ وما بعدها .

الوظائف ، وبالتالي لم يكترثوا بتخصيص المناصب المناظرة لها . على العكس من ذلك ، حين تجاوزت هاتان الدولتان مرحلة الحياة البدوية ، وحققتا الازدهار ، فقد أنشأت كل منهما المناصب العليا للاضطلاع بالوظائف الأخرى للملك .

وفي مثال آخر أورده ابن خلدون حول نفس الموضوع ، أشار إلى المسلمين الأوائل الذين كانوا في البداية يفتقرون إلى القدرة والرغبة في استخدام البحر في غزواتهم الحربية ، ثم اكتسبوا الخبرة اللازمة من جيرانهم البيزنطيين ، مما مكنهم من استيعاب فنونه . وقد نجحوا في فرض سيادتهم البحرية ببناء الأساطيل الضخمة التي تعلموا كيفية قيادتها وصيانتها ، وهي مهن ووظائف هامة للملك لم تكن معروفة للمسلمين الأوائل .

يبين هذا المثلان ، أنه مع انتقال العمران البشري من البداوة إلى الحضارة ، يصبح الجهاز الحكومي أكثر قدرة على اكتساب مهارات جديدة ، وتحقيق التقدم عن طريق إنشاء مناصب مستحدثة لمواجهة الاحتياجات المتزايدة والوظائف الجديدة المعقدة للملك .

٢ - إن وظائف الملك ليست أبدية ، أو غير قابلة للتغيير ، فقد تمر دولة مزدهرة بحالة من التدهور في مرحلة معينة من مراحل تطورها ، مما يؤثر على وجود بعض وظائف الملك وطريقة أدائها . وتعتبر الدولة العربية في الفترات الإسلامية المتأخرة أمثلة على هذه الحالة . يقول ابن خلدون أن العرب حينما وقعوا فريسة في يد أعدائهم ، وبدأ حكمهم في الاضمحلال ، تحولوا مرة ثانية إلى الحياة البدائية في الصحراء ، وبخاصة في المغرب العربي . وأدى ذلك بالتبعية إلى تغير في أسلوب معيشتهم والعودة إلى حياتهم البدائية الأولى ، التي انعكست ليس فقط في إهمالهم لوظائف الملك وأحكام الدين ، وإنما أيضًا في نسيان فنون ممارسة السلطة والحفاظ على الزعامة

السياسية التي كانت لهم على الأمم الأخرى . نتج عن ذلـك تـدهور مماثـل وتقلص في نطاق وكفاءة أداء الوظائف المتبقية في عدد قليـل مـن الـدول العربية ، كالاحتفاظ بالأسطول .

٣ - إن الأهمية النسبية للوظيفة الزمنية ، تتحدد بدرجة كبيرة بالوضع السياسي في الدولة ، ومدى نفعها في تحقيق الهدف المرسوم خـلال مرحلـة معينة من تطور الدولة ، فقد لاحظ ابن خلدون أنـه عنـدما تقاتـل إحـدى الجماعات من أجل الوصول إلى الملك ، أو حين تدافع الدولة عن بقائها خلال أزمة من الأزمات ، فإن وظيفة الحرب ترقى فوق كافة الوظائف ، ويكتسـب القائمون بها أسبقية على كافة المسئولين عن الوظائف الأخـرى ، وينـالون الكثير من التقدير المادي والأدبي .

أما إذا كانت الدولة تنعم بالعيش في ظل السلام ، فإن الحاكم يمكنـه الاستغناء عن المسئولين العسكريين الذين تنتقل مزاياهم إلى فئات أخرى تمس الحاجة إليهم في هذه المرحلة ، كالعلماء والأدباء ورجال المـال وأمثـالهم ، الذين يصيرون أقرب إلى الملك ويحظون بثقته وعطاياه .

خلاصة القول أنه ليست هناك وظيفة يمكن أن تستقر على حال واحد بشكل دائم ، لأن تقييمها يتم تبعًا لمقدار ما تعود به من نفع على قضية الملك ، ومرحلة التطور الذي تمر بها الدولة .

أثر التغير في العمران البشري على شكل ومجال وعمل كل وظيفة :

١ - قد ينمو مجال عمل وظيفة معينة وتزيد صلاحيات القائم بهـا ، نتيجة لتطور العمران البشري ، فمثلاً كان منصب الحاجب يعكس في البدايـة المعنى الحرفي للكلمة . لكن ظهرت الحاجة إلى تعيين شخص لعزل الحـاكم عن الناس ، كتقليد جديد يخالف العرف الذي كان متبعًا من ترك باب الرسول

والخلفاء الراشدين مفتوحًا أمام كل صاحب حاجة . وقد تبنى الأمويون ذلك التقليد الجديد ، بعد أن حولوا الخلافة بالقوة إلى ملك . ويعلل ابن خلدون ظهور هذه الوظيفة الجديدة بمحاولة تحقيق هدفين ، أولهما هو اتجاه نظام حكم العصبية إلى حماية شخص الملك ضد أية محاولة اغتيال بعد اندلاع الفتنة الكبرى ، وما أعقبها من حرب أهلية واضطرابات سياسية في العالم الإسلامي . أما الهدف الثاني ، فهو إتاحة فسحة أكبر من الوقت للملك لكي يرعى شئون دار الإسلام المترامية الأطراف في أعقاب الفتح . معنى ذلك أن ازدياد صلاحيات منصب الحاجب ، كان مناظرًا للانتقال إلى مستوى أعلى من العمران البشري ، مع ما اقتضاه ذلك من حاجات وضرورات سياسية أكثر تعقيدًا .

لقد اقترن كل تطور في الحياة الاجتماعية خلال الخلافتين الأموية والعباسية ، باكتساب الحاجب لمزيد من السلطات والصلاحيات ، رغم بقائه تحت إشراف أحد الوزراء أو المسئولين الكبار . إلا أن تطور ذلك المنصب بلغ ذروته في الأندلس ، حيث أصبح الحاجب همزة الوصل بين الملك والوزراء والرسميين . وقد أعطاه ذلك مزيدًا من السلطات والاختصاصات التي لم يحلم بها قط الحجاب الأوائل ، والتي لا يمكن مقارنتها في العصور اللاحقة إلا بمنصب رئيس الوزراء . ومن الوظائف العليا الهامة التي وضعت تحت إشرافه ، تلك المتعلقة بالشئون المالية والعسكرية .

هكذا تطورت الوظيفة المتواضعة شكلاً وموضوعًا ، ليصبح الحاجب أعلى وأقوى المناصب في الممالك الصغيرة في المغرب العربي والأندلس . ومن الملاحظ أن ابن خلدون أعتبر الزيادة الضخمة في اختصاصات الحاجب ، كمعيار لقياس درجة التطور والمرحلة التي وصل إليها ، وبالتالي التنبؤ بمدى تعرض الملك للانهيار . وعلى الرغم من أن الوظيفة السابقة تعد مثالاً

واضحًا تمامًا ، بسبب أصلها المتواضع ، فإن ابن خلدون كان يرى إمكان ملاحظة نفس هذا التطور في مجال ونطاق كل الوظائف الأخرى تقريبًا ، وبخاصة تلك المتعلقة بالشئون المالية والمناصب الوزارية .

٢ - إن نفس عامل التغير في العمران البشري والذي يؤدي إلى توسيع مجال وظيفة معينة ، قد يكون له أثر عكسي على خصائص وظيفة أخرى . حدث ذلك عندما فقد الخليفة العباسي سلطاته لصالح الحكام الإقليميين الذين اعتبروا منصب ولقب الوزير أدنى من الذي يلبي طموحاتهم أو يعبر عن هيبتهم وواقع سيطرتهم . لهذا أطلقوا على أنفسهم ألقاب السلاطين والأمراء ، لكي يتفوقوا على الوزراء ، ولكي يثبتوا قوتهم المتزايدة . حدث نفس هذا التغير حينما أقام العثمانيون حكمهم في مصر ، حيث تبين الأتراك مدى الامتهان الذي تعرض له لقب الوزير آنئذ ، فتفادوا استعماله واستبدلوه بلقب نائب [١] .

سابعًا : القيود على ممارسة سلطة الملك

كما أكد ابن خلدون على أهمية الوازع بالنسبة للأفراد ، فإنه بحث أيضًا في القيود التي يجب فرضها على مجال السلطة السياسية ، وعلى أسلوب ممارستها ، وخاصة سلطة الملك ، وذلك ضمانًا لحسن سير الحكم ورضا المحكومين ، وأهم هذه القيود :

١ - ***ألا يشارك الحاكم في ممارسة أعمال اقتصادية خاصة :*** يرى ابن خلدون أن الملك يجب ألا يشترك في أي نوع من أنواع النشاط الاقتصادي ، حتى لا يؤدي ذلك إلى عرقلة التجارة ، وإضرار بالسياسة الضريبية من جهة أخرى ، فإن امتناع الملك عن المشاركة في العمليات التجارية ضروري

---

[١] د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – ص ١٨٩ .

، لأن المال الذي يستثمره يخلق منافسة غير عادلة مع الثروات المحدودة التي يستثمرها التجار . إن تدخله في السوق وسوء استخدامه لسلطته بما يحقق مصالحه الخاصة ، يمكن أن يخلق فوضى في الأسعار . وإذا أصبح التجار والمزارعون تحت رحمته ، فإنهم سيعجزون عن تحقيق أية أرباح من معاملاتهم . وتهيئ هذه الظروف وخاصة سوء استخدام السلطة ، فرصًا أكبر للملك ليفرض أساليب البيع والشراء الإجباريين تحقيقًا لأقصى قدر من الأرباح . ويحذر ابن خلدون الملوك من التمادي في ذلك ، لأن استمرار خسائر التجار والمنتجين ، تؤدي إلى انخفاض الأرباح ، وهبوط الحافز على العمل والإنتاج ، وخسارة رءوس الأموال المستثمرة . وحيث أن الجزء الأكبر من المغارم " الضرائب " يجمع من هؤلاء المزارعين والتجار الذين تضررت أعمالهم ، فإن مجموع الضرائب سيتضاءل بالتبعية ، وبالتالي تقل موارد الدولة .

ولم يقتصر ابن خلدون على فرض القيود النوعية على سلطة الملك ، حتى لا يتدخل في التجارة والزراعة ، وإنما ندد أيضًا ومن منطلق إسلامي ، باحتكار السلع ، سواء من قبل الحاكم أو التجار ، فكان بذلك مفكرًا اقتصاديًا بجانب كونه فيلسوفًا سياسيًا ، يدعو صراحة إلى حرية التجارة ، وهو ما شرحه بالتفصيل في عدة فصول من المقدمة ، فقد بين مفهومه للسوق الحرة وأهميتها وفوائدها ن ووضع نظرية في ذلك تقارب ما توصل إليه المفكرون الاقتصاديون فيما بعد ، وأسموها القوة الشرائية .

٢ - ***تقييد سلطة الملك بفرض قوانين ملزمة :*** إن أهمية موقف ابن خلدون إزاء هذه المسألة لا تقتصر على مطالبته بتقييد سلطة الملك بواسطة فرض قوانين موضوعة ، وإنما تتعدى ذلك إلى تصوير الصفات الحميدة الواجب توافرها في القابض على سلطة الملك ، فالملك الذي لا يتمتع بالصفات الحميدة يشبهه ابن خلدون بالإنسان الذي يقف عريانًا أمام الناس .

ومن أهم الصفات التي أبرزها ابن خلـدون مـرارًا فـي مقدمتـه ، هي صفة الرفق أو الرحمة . فرغم أن الملك قد يكون مخلصًا فـي التمسـك بالقوانين وفي القيام بواجباته ، فإن سلطته قد تهتز إذا كان قاسـيًا فظًـا فـي معاملته للناس ، بمعنى أن ممارسة القسوة والفظاظـة يباعـد بـين الحـاكم والمحكومين ، ويؤدي إلى التمرد والقضاء على النظام السياسي كله . ومن ثم فإن القوانين وحدها لا تمثل قيودًا كافية على ممارسـة السـلطة ، لأن رفـق صاحب الملك بالناس شرط ضروري لاكتساب ثقتهم وحبهم ، وبذلك يصيرون مستعدين للتضحية بأي شيء دفاعًا عن حكمه [١] .

---

[١] د . محمد محمود ربيع : النظرية السياسية لابن خلدون – ص ١٩٩ وما بعدها .

قائمة المصادر والمراجع

١ – *ابن خلدون* (عبد الرحمن) : المقدمة – ط٦ – دار القلم – بيــروت – ١٩٨٦ .

٢ – *ابن منظور* (جمال الدين محمد بن مكرم) : لسان العــرب – مطبعــة بولاق – القاهرة – ١٨٨٢ .

٣ – *ابن منظور* (جمال الدين محمد بن مكرم) : لسان العرب – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٣ .

٤ – *أبيقور* : الحكم الأساسية – منشورة بكتاب أبيقور الرســائل والحكــم – دراسة وترجمة : جلال الدين سعيد – الدار العربية للكتاب – ١٩٩١ .

٥ – *أحمد* (د . عبد الكريم) : بحوث في تــاريخ النظريــات السياســية – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية – ١٩٧٢ .

٦ – *أرسطو طاليس* : السياسة – ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية : بارتملي سانتهلير –ترجمه إلى العربية : أحمد لطفي السيد – الدار القوميــة للطباعــة والنشر – د . ت .

٧ – *أفلاطون* : جمهورية أفلاطون – دراسة وترجمة : د . فؤاد زكريــا – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٥ .

٨ – *الألوسي* (محمود شكري) : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العــرب – تحقيق : محمد بهجة الأثري – دار الكتاب العربي – القاهرة ١٩٤٦ .

٩ – *إمام* (د . إمام عبد الفتاح) : الطاغية – سلسلة عالم المعرفة – عــدد ١٨٣ – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت – ١٩٩٤ .

١٠ - *أمين* (أحمد) : ضحى الإسلام - دار النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٧٨ .

١١ - *الأهواني* (د . أحمد فؤاد) : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ط١ - ١٩٥٤ .

١٢ - *باركر* (ارنست) : النظرية السياسية عند اليونان - ترجمة : لـويس اسكندر - مراجعة : د . محمد سليم سالم - سلسلة الألف كتاب (٥٦٦) - مؤسسة سجل العرب - القاهرة - ١٩٦٦ .

١٣ - *بدر* (د . محمد بدر) : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية - الهيئـة العامة للكتب والأجهزة العلمية - مطبعة جامعة القاهرة - ١٩٧١ .

١٤ - *بيصار* (د . محمد) : الفلسفة اليونانية " مقدمات ومـذاهب " - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٣ .

١٥ - *الجاحظ* (أبو عثمان عمرو بن بحر) : رسائل الجاحظ - تحقيق : د . عبد السلام هارون - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٦٤ .

١٦ - *الجاحظ* (أبو عثمان عمرو بن بحر) : العثمانية - تحقيق : د . عبد السلام هارون - دار إحياء الكتاب العربي - القاهرة - ١٩٥٥ .

١٧ - *الجاحظ* (أبو عثمان عمرو بن بحر) : الحيوان - تحقيق : د . عبـد السلام هارون - مطبعة الحلبي - القاهرة - ١٩٦٦ .

١٨ - *الجاحظ* (أبو عثمان عمرو بن بحر) : البيان والتبيين - تحقيق : د . عبد السلام هارون - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٩ .

١٩ – ***حقيقي*** (د . نور الدين) : الخلدونية " العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية – ط١ – ترجمة : إلياس خليل – منشورات عويدات – بيروت وباريس – ١٩٨٣ .

٢٠ – ***حمروش*** (د . علاء) : تاريخ الفلسفة السياسية – دار التعاون للطبع والنشر – القاهرة – ١٩٨٦ .

٢١ – ***الخشاب*** (د . مصطفى) : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية – ط١ – لجنة البيان العربي – القاهرة – ١٩٥٣ .

٢٢ – ***الدوري*** (د . عبد العزيز) : الجذور التاريخية للشعوبية – دار الطليعة – بيروت – ١٩٨١ .

٢٣ – ***ربيع*** (د . محمد محمود ربيع) : النظرية السياسية لابن خلدون – الطبعة الأولى العربية – دار الهنا للطباعة – القاهرة – ١٩٨١ .

٢٤ – ***سباين*** (جورج) : تطور الفكر السياسي – ترجمة : حسن جلال العروسي – دار المعارف – القاهرة – الكتاب الأول – ١٩٧١ ، الكتاب الثاني – ١٩٦٩ .

٢٥ – ***ستيس*** (وولتر) : تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٤ .

٢٦ – ***شبل*** (د . فؤاد محمد) : الفكر السياسي ، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٤ .

٢٧ – ***الشريف المرتضى*** (علي بن الحسين الموسوي) : أمالي المرتضى ، غرر فوائد ودرر القلائد – تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٤٥ .

٢٨ - *شلبي* (د ٠ فاروق محمد) : أصول علم السياسة - دون دار نشر - ١٩٩٤ .

٢٩ - *ضيف* (د ٠ شوقي) العصر العباسي الثاني - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٧ .

٣٠ - *عبد العالي* (عبد السلام بن) : الفلسفة السياسية عند الفارابي - ط٣ - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٦ .

٣١ - *عبد مصطفى* (عبد الجبار) : الفكر السياسي الوسيط والحديث - ط١ - وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - الجمهورية العراقية - ١٩٨٢ .

٣٢ - *العدوي* (د ٠ إبراهيم أحمد) : المجتمع العربي ومناهضة الشعوبية - مكتبة نهضة مصر - القاهرة - ١٩٦١ .

٣٣ - *علي* (محمد كرد) : القديم والحديث - المطبعة الرحمانية - القاهرة - ١٩٢٥ .

٣٤ - *عليوه* (د ٠ السيد) ، *بسيوني* (د ٠ درية شفيق) ، *عمر* (د ٠ السيد) : مدخل علم السياسة - دون دار نشر - ١٩٩٧ .

٣٥ - *غالي* (د ٠ بطرس بطرس) ، *عيسى* (د ٠ محمود خيري) : المدخل في علم السياسة مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط٤ - ١٩٧٤ .

٣٦ - *الغزالي* (أبو حامد) : فضائح الباطنية - تحقيق : د ٠ عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤ .

٣٧ - *الغمري* (د ٠ محمد بهاء الدين) : علم السياسة وتطور الفكر السياسي - الشركة المتحدة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٦ .

٣٨ – *الفارابي* (أبو نصر) : فصول منتزعة – تحقيق : فوزي متري نجار – دار المشرق – بيروت – ١٩٧١ .

٣٩ – *الفارابي* (أبو نصر) : تحصيل السعادة – تحقيق وتقديم : د ٠ جعفر آل ياسين – دار الأندلس – بيروت – ١٩٨١ .

٤٠ – *الفارابي* (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة – مكتبة محمد علي صبيح – القاهرة – د ٠ ت .

٤١ – *الفارابي* (أبو نصر) : السياسة المدنيـــة – المطبعـــة الكاثوليكيـــة – بيروت – ١٩٦٤ .

٤٢ – *كرم* (د ٠ يوسف) : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصـــر الوســـيط – بيروت – ١٩٧٩ .

٤٣ – *كولتون* (ج) : عالم العصور الوسطى في النظم والتجارة – ترجمـــة وتعليق : د ٠ جوزيف نسيم يوسف – القاهرة – ١٩٦٤ .

٤٤ – *مجاهد* (د ٠ حورية توفيق) : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٨٦ .

٤٥ – *محسن* (د ٠ نجاح) : الفكر السياسي عند المعتزلة – دار المعارف – القاهرة – ١٩٩٦ .

٤٦ – *مطر* (د ٠ أميرة حلمي) : في فلسفة السياسة – دار الثقافة – القاهرة – ١٩٧٨ .

٤٧ – *مطر* (د ٠ أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٦٨ .

٤٨ – *محمود* (د . زكي نجيب) : تجديد الفكر العربي – دار الشروق – بيروت والقاهرة – ١٩٧٣ .

٤٩ – *مهنا* (د . محمد نصر) : مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة – الهيئة المصرية العامة للكتاب " فرع الإسكندرية " – ١٩٨١ .

٥٠ – *النبراوي* (د . فتحية) ، مهنا (د . محمد نصر) : تطور الفكر السياسي في الإسلام – ط ١ – دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٢ .

٥١ – *النشار* (د . مصطفى) : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – وكالة زووم للإعلام – ط١ – القاهرة – ١٩٩٢ .

٥٢ – *النشار* (د . مصطفى) : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – ١٩٩٩ .

٥٣ – *النشار* (د . مصطفى) : فكرة الألوهية عند أفلاطون – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت – ١٩٨٤ .

٥٤ – *نصر* (د . محمد عبد المعز) : الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين – ضمن بحوث الكتاب التذكاري عن أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته – تصدير : د . إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٣ .

المحتويات